أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

أصول السرخسي

المسمى: تمهيد الفصول في الأصول

تأليف
شمس الأئمة السرخسي
أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل الحنفي
(٤٨٨هـ)

تحقيق
د. عبد الله بن سليمان السيد
الأستاذ المشارك بقسم القانون بالجامعة السعودية الإلكترونية

الجزء الأول

أُصُول السَّرَخْسِي

المُسَمَّى : تَمهِيدُ الفُصُولِ فِي الأُصُول

الطبعة الأولى
١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

E-mail: s.faar16@gmail.com
Twitter: @sfaar16

مكتبة الإمام الذهبي للنشر والتوزيع

* الفرع الرئيسي : حولي - شارع المثنى - مجمع البدري
ت: ٢٢٦٥٧٨٠٦ فاكس: ٢٢٦١٢٠٠٤
* فرع حولي : حولي - شارع الحسن البصري ت ٢٢٦١٥٠٤٦
* فرع المصاحف : حولي - مجمع البدري ت ٢٢٦٢٩٠٧٨
* فرع الفحيحيل : البرج الأخضر - شارع الدبوس ت ٢٥٤٥٦٠٦٩ - ٩٥٥٥٨٦٠٧
* فرع الجهراء : الناصر مول - ت ٩٥٥٥٨٦٠٨
* فرع الرياض : المملكة العربية السعودية - التراث الذهبي: ٠٠٩٦٦ ٥٥٧٧٦٥١٣٨
ص. ب: ١٠٧٥٠ الرمز البريدي ٣٢٠١١ الكويت
الساخن: ت: ٠٠٩٦٥ ٩٤٤٠٥٥٥٩

E-mail: z.zahby74@yahoo.com imamzahby

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

أصول السرخسي

المسمى: تمهيد الفصول في الأصول

تأليف
شمس الأئمة السرخسي
أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل الحنفي
(٤٨٨هـ)

تحقيق
د. عبد الله بن سليمان السيد
الأستاذ المشارك بقسم القانون بالجامعة السعودية الإلكترونية

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

يسرُّ «مشروع أسفار» أنْ يقدِّمَ للقارئ الكريم الإصدارَ الحادي والخمسين من إصدارات المشروع: (**تمهيد الفُصُول في علمِ الأُصول**)، للإمام شمس الأئمة السَّرخسيِّ الحنفيِّ (ت ٤٨٨).

كتابنا: مدوَّنةٌ أصوليَّةٌ ثريَّة متكاملة لفقيهٍ من أكابر الحنفيَّة المعدودين في «**رتبة الاجتهاد**»، هو «أحدُ الشَّيخين» ـ والآخر الفخرُ البزدويُّ ـ اللَّذَين يمثِّل اتفاقُهما معتمَدَ (مذهبِ الحنفيَّة الأصوليِّ) وعليهما المعوَّل، وقد حبَّرَ الشَّمسُ كتابَه تحبيراً فكان تتميماً واستكمالاً لما صنَّفه أبو زيد الدبوسي؛ وعُرِفَ الجميع: بـ«مدرسة ما وراء النَّهر».

يعتبر «**تمهيد الفصول**» نموذجاً للنُّضج والازدهار في الفكر الأصولي الحنفيِّ، فهو من المصنَّفات الجديرة بالمدارسة والقراءة الفاحصة، لا يشتكي مطالعهُ من صعوبةٍ أو سآمة، لكنَّه لم يحظَ من قبلُ بنشرةٍ لائقةٍ بخدمتهِ وتحقيقهِ وجودة إخراجهِ أو تنضيده.

تميَّزت المدوَّنة السَّرخسيَّة: بالقدرةِ البيانيَّة على شرح الفنِّ والتَّعبير عنه بعيداً عن التَّعقيد، **والتَّناولِ** الشُّمولي لمباحث علم الأصول وموضوعاته، **والاهتمامِ** بعَرض المسائل على (الطَّريقة المقارنة) فتستعرض الآراء المختلفة **بنوعيها**: الخلافيَّات العالية (مع المذاهب الأخرى)، والخلافيَّات النَّازلة (أصحاب المذهب) ثم ترجيح ما يصحِّحه المؤلِّف ويقوِّيه.

كما تميَّزت هذه المدوَّنة **بالاستقصاء العلميِّ** وطول النَّفَس البحثي في سرد الأدلة والحجج وتوجيهها، واستحضار ما يرد عليها من اعتراضات والجواب عن ذلك إن لزم الأمر، **وامتازت** بتوثيقِ الارتباط بالفقهيَّات الفرعيَّة والأمثلة الواقعيَّة الغنيَّة، **وفيها**: حظٌّ نافعٌ من تسبيب الخلاف الأصولي والتخريج علىٰ المسائل.

وأصلُ هذا التَّحقيق: ثلاثُ رسائل علميَّة بـ(جامعة أمِّ القرىٰ)؛ مقدَّمة لنيل شهادة (الدُّكتوراه)، شكر الله تعالىٰ للباحثين جهودهم ونفع بها المسلمين.

ولا يفوت أنْ نشكر الفريق العلميَّ لـ**(دار أسفار)**: «د. هشام بن سونة، و د. حمزة بو جلاب، والشَّيخ حذيفة كعك» لمشاركتهم في توحيد الأعمال ومقابلة تجاربِ الطِّباعةِ علىٰ أصولها الخطيَّة؛ فجزاهم الله تعالىٰ خيراً.

وأخيراً؛ نحمد الله علىٰ تيسير طباعته، سائلين المولىٰ أنْ يجزي كلَّ مَن سعىٰ في نشره خير الجزاء، وأنْ يزيد القائمين علىٰ هذا المشروع سداداً ورشاداً وبركةً وتوفيقاً، والحمد لله ربِّ العالمين.

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبيَّ بعده، نبينا محمد وعلى آله، وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وبعد:

فإنَّ طلب العلم الشَّرعي من أجمل السَّجايا الإنسانية، وأجزل العطايا الربانية، وهو شرفٌ ورفعةٌ لمن وفقه الله للاهتداء لدربه، وإنَّ من نعم الله على عباده في هذه البلاد وجود هذه الصُّروح العلميَّة، الممثلة في كلياتها الشرعية، والتي تحتل فيها كليَّة الشَّريعة بجامعة أم القرى مكانةً مرموقةً على المستوى الداخلي والخارجي.

وقد كان من توفيق الله لنا أن يسر لنا الالتحاق ببرنامج الدراسات العليا لمرحلة الدرجة العالمية العليا "الدكتوراه" في تخصص أصول الفقه بهذه الكليّة، وبعد اجتيازنا للسَّنة المنهجيَّة أخذنا نقلِّب الرأي ونستشير فيما يتعلق بأطروحة "الدكتوراه"، حيث كانت الرغبة في أن تكون الأطروحة في منهج الدِّراسة والتَّحقيق لأحد كتب التُّراث الإسلامي، وأثناء هذا البحث نُصحنا بأن نتناول كتاب أصول السّرخسي رحمه الله بالتَّحقيق والدِّراسة؛ لا سيَّما والكتاب من **أمهات كتب أصول الفقه** عامةً، وأصولِ الفقه الحنفي خاصةً، ومما زاد هذه الرغبة أنَّ الطبعات التجارية للكتاب تفتقر إلى أسلوب التحقيق العلمي المبني على المعايير المقررة في مراكز الدراسات الجامعية المختصة.

وقد ثبت لنا بعد قراءة أصول السرخسي المطبوع، ومقارنتِه بنسخةٍ من نسخ

المخطوط أنَّ الأسباب التي دعت لتحقيقه متحققةٌ بجلاءٍ؛ فبالنظر للطبعات الثلاث للكتاب وجدنا أنها تفتقر إلىٰ الأسلوب العلمي والمنهجي في التحقيق، وهذه الطبعات هي:

١ ـ الطبعة التي حقَّقها أبو الوفاء الأفغاني رحمه الله تعالىٰ، وهي النسخة المتداولة عند أكثر طلاب العلم، وهي متعددة الطبعات، منها ما كانت متضمنةً لمقدمة أبي الوفاء الأفغاني، ومنها ما حُذِفت منه المقدمة، وقد اعتمد ـ بحسب كلامه ـ في تحقيقه لتلك الطبعة علىٰ ثلاث نسخ، مع الرجوع إلىٰ الرابعة عند الحاجة، وهذه النسخ هي: الأحمدية، والهندية، والعثمانية، والرابعة التي يرجع لها عند الحاجة: المصرية، لكنَّه صرح في مقدمته بعدم المقابلة عليها.

٢ ـ الطبعة التي حقَّقها صلاح بن محمد عويضة، طبعة دار الكتب العلمية، وقد سمَّىٰ المحقق الكتاب باسم: المحرَّر في أصول الفقه، وقد ذكر المحقِّق في مقدمته ترجمةً مختصرةً للسَّرخسي، ولم يشر إلىٰ النسخ التي اعتمد عليها في التحقيق.

٣ ـ الطبعة التي حققها الدكتور رفيق العجم، وهي طبعةٌ اعتمد فيها المحقِّق علىٰ طبعة أبي الوفاء، وقد طبعت هذه النسخةَ دارُ المعرفة، وصدرت الطبعة الأولىٰ لها عام ١٤١٨هـ.

۞ تقويم الطبعات إجمالاً:

إنَّ التأمل في الطبعات الثلاث لأصول السَّرَخْسِي ومقارنتها ببعضٍ يُوصلنا إلىٰ أنَّ طبعة أبي الوفاء الأفغاني تُعتَبر الأفضل بين هذه الطبعات، والأكثر انتشاراً، من أجل هذا فقد ركزنا في استقصاء الملحوظات التفصيليَّة علىٰ هذه

الطبعة أثناء تقديمنا لخطة البحث دون غيرها ؛ لإثبات الحاجة الماسة لتحقيق الكتاب.

أمَّا ما يتعلق بالطبعتين الأُخْرَيَيْن ، فإنَّ الذي جعلنا لا نستقصي في بيان الملحوظات التفصيلية عليهما ، أنَّ هاتين النسختين اعتمدتا علىٰ نسخة أبي الوفاء الأفغاني بصفةٍ كاملةٍ ، حتىٰ في نقل الأخطاء الموجودة في نسخة الأفغاني[1].

ويمكن تلخيص الملاحظات علىٰ طبعة الأفغاني في ثلاث نقاط:

١ ـ اعتمد الأفغاني ـ كما تقدم ـ علىٰ ثلاث نسخٍ هي: (الهندية ، والعثمانية ، والأحمدية) ، بينما لم يعتمد علىٰ النسخ التركية ، وهي الأقدم والأثبت والأصح فيما ظهر لنا ، كذلك لم يعتمد علىٰ نسخة دار الكتب المصرية ، والتي من أهم ميزاتها أنها قرئت علىٰ السمرقندي ، والذي ترجم له غير واحد بأنه عالم سمرقند في زمانه.

وقد اعتذر عن ذلك في مقدمته ، فقال: (وللكتاب نسخٌ عدةٌ في دار الكتب المصرية وخزانات الأستانة ، لكن لم يتيسر لنا ـ بكل أسفٍ ـ أن نقابل نسختنا بتلك النسخ)[2].

٢ ـ وجود سقطٍ وتصحيفٍ وزيادةٍ وتصرُّفٍ في النَّص في النسخ المطبوعة ،

---

(١) ذلك أنَّه وقع في إحدىٰ طبعات أبي الوفاء الأفغاني خطأٌ طباعيٌّ ، وذلك بتكرر صفحتين من الجزء الأول في الجزء الثاني ، وهاتان الصفحتان هما: (٣٣٨ ، ٣٣٩) ، فأدَّىٰ ذلك إلىٰ تكرر صفحتين وفقد صفحتين ، وهذا الخطأ تجده في طبعتي: صلاح بن محمد عويضة ، والدكتور رفيق العجم ؛ فلا نستقصي الملحوظات علىٰ هاتين الطبعتين ، فما يُوجد في نسخة أبي الوفاء من ملحوظات إجمالية أو تفصيلية ، ينسحب بصورةٍ كاملةٍ علىٰ هاتين الطبعتين.

(٢) أصول السرخسي (١/٤).

دون الإشارة إليها، وقد اتضح ذلك بجلاءٍ أثناء المقابلة بين نسخ المخطوط وطبعةِ الأفغاني رحمه الله.

٣ ـ عدم خدمة النص بالدراسة والتوثيق وما إلىٰ ذلك.

وفي الختام نحمد الله سبحانه ونشكره علىٰ نعمه العظيمة، وآلائه الجسيمة، التي لا تُعدُّ ولا تُحصىٰ، فله الحمد في الأولىٰ والآخرة.

وصلىٰ الله وسلم علىٰ سيدنا محمد الصادق الأمين وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

المحققون

أولًا: القسم الدراسي[1]

ويشتمل على فصلين:

* الفصل الأوَّل : التَّعريف بالإمام السَّرَخْسي رحمه الله.

* الفصل الثَّاني : التَّعريف بكتاب أصول السَّرخسي.

(١) هذه الدراسة ملفقة من دراسة جميع الباحثين؛ فإن كل رسالة علمية في المشروع تضمنت دراسة مستقلة، فجمعنا تلك الدراسات في دراسة واحدة مستوعبة.

الفَصْـل الأول

التعريف بالإمام السَّرخسي رحمه الله

وفيه ثمانية مطالب:

* المطلب الأول اسمه، ونسبه، ومولده.
* المطلب الثاني نشأته.
* المطلب الثالث مذهبه الفقهي.
* المطلب الرابع شيوخه، وتلاميذه.
* المطلب الخامس: مصنفاته، وآثاره العلمية.
* المطلب السادس: حياته العلمية.
* المطلب السابع مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه.
* المطلب الثامن وفاته.

تمهيد

كنَّا قبل أن نبدأ في كتابة الترجمة للمؤلف رحمه الله نظنُّ بأننا سنظفر بزخمٍ من المعلومات والأخبار التفصيلية لحياة المؤلف، تتحدث عن حياته في أدقِّ تفاصيلها، لا سيَّما وأنه عالمٌ من كبار علماء الحنفية، قد قدَّمَ للمكتبة الإسلامية عدداً مباركاً من المدوَّنات في شتى فنون العلم الشرعي، لكن لاحظنا قلَّةَ المعلومات التي تتحدث عن السَّرَخْسي رحمه الله في كتب التراجم، سواءٌ أكانت كتب التراجم لدى الحنفية، أم كتب التراجم بصفةٍ عامةٍ، وهو أمرٌ يستدعي الأسئلة عن الأسباب التي جعلت من حضور تفاصيل حياته ضعيفةً في كتب التراجم والتواريخ.

ولا نستبعد أنه كان له ترجمةٌ قد كانت من جملة ما فُقِد من الكتب في الظروف العصيبة التي مرت بالعالم الإسلامي في تلك الحِقبة، لكن يبقى الحكم على ما بأيدينا من كتب التراجم، والتي لم تتحدث عنه بصورةٍ كافيةٍ.

إنَّ قلة المعلومات عن حياة المؤلف يدفعنا إلى تلمُّس أسباب ذلك، وأثناء الخوض في غمار هذا البحث محاولينَ معرفة الأسباب، تيسَّر لنا الوقوف على دراسةٍ علميةٍ تتحدث عن السَّرَخْسي وتأثيرِه في علم الأصول؛ وهي بعنوان: (شمس الأئمة السَّرَخْسي، وأثره في أصول الفقه)، للدكتور العبد خليل محمد أبو عيد، فوجدناه قد استشكل ما استشكلنا من شحِّ المصادر التي تحدَّثت عن السرخسي رحمه الله، ثم إنه أجاب عن هذا الإشكال **بأجوبةٍ تحُلُّ هذه القضية**، فأحببنا أن ننقلها كما هي؛ بياناً لحقه، واعترافاً بفضله في السبق إليها حيث قال ـ بعد

أن تحدَّث عن هذا الإشكال وأسبابه ـ: «ويبدو لي أنَّ السبب في ذلك كله يرجع إلىٰ **عوامل ثلاثةٍ:**

الأول: أنَّ الإمام السَّرَخسي عاش كلَّ سِنيِّ عمره في بلاد ما وراء النهر بعيداً عن مركز الخلافة العباسية في بغداد، حيث يلتقي العلماءُ ويتواجد المؤرخون، ولم يأت ما يفيد بأنه قام بزيارةٍ علميةٍ للعاصمة بغداد، بحيث يتيسر لنا الوقوفُ علىٰ مزيدٍ من أخباره.

الثاني: أنَّ الفترة التي عاشها الإمام السَّرَخسي ـ وجُلُّها في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ـ كانت فترةَ اضطرابٍ خطيرٍ في حياة الأمة الإسلامية؛ فالحروب الصليبية كانت تقف علىٰ الأبواب، والفتنُ المذهبية مشتعلةٌ في أكثر من مكانٍ، والاضطرابات الداخلية تهزُّ أركانَ العالم الإسلامي، وكانت من الكثرة بحيث شغلت الناسَ عن الكثير مما سواها.

الثالث: أنَّ شمس الأئمة قضىٰ عشر سنواتٍ من عمره محبوساً في سجنٍ بأوزكند بسبب كلمةٍ كان فيها من الناصحين، ولم يتصل به خلالَ تلك المدة الطويلة إلا نفرٌ يسيرٌ من تلامذته، استطاع أن يملي عليهم كتابه «المبسوط» وغيره، ولولا هؤلاء لما قُدِّر لهذه المصنفات أن ترىٰ النور، ولبقيت محبوسةً في صدر صاحبها طالما هو محبوسٌ في سجنه، ولن يتمكن من تدوينها بعد خروجه، فإنَّ الموت كان في انتظاره»[1].

وقد تكون هناك أسبابٌ أخرىٰ من وجهة نظرنا، بعضُها يأتي نتيجةً للأسباب السابقة، وبعضُها مما يقتضيه استكمال الجانب التحليلي، **ومن هذه الأسباب:**

(١) شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه (١/٤٣، ٤٤).

* أنه قد يكون هناك عدمُ اهتمامٍ، وعدمُ عنايةٍ من تلاميذ المؤلف ﵀ بكتابة ترجمته، وذلك بسبب خوفهم من تسلُّط الحكام، بحيث يحصل لهم ذات الأمر الذي حدث لشيخهم، وفي تقديرنا أنهم يتحملون أكبرَ قدرٍ ممكنٍ من غياب الكثير من تفاصيل حياته ﵀.

* وقد يكون لأقرانه من علماء الحنفية دورٌ في تزهيد الناس وطلبة العلم في تدوين سيرته، إمَّا لخوفهم من تسلُّط الحكام عليهم لقاء اهتمامهم بسيرته، أو لكونه على غير وفاقٍ معهم، إذ إنَّ هناك ما يوحي بأنه لم يكن على وفاقٍ مع أبرزهم، لا سيما البزدوي ﵀، فإنَّ بعض القصص الموجودة في ترجمته توحي بأنَّ بينهم تنافساً علمياً ظاهرًا.

* وأيضاً قد يكون لِنقمة الحاكم عليه وسوءِ علاقته معه سببٌ لإبعاده عن الحياة العملية، التي يَغلب على مَن تقلَّد شيئاً من أمرها أن يَظهر في المجتمع خاصِّهِ وعامِّهِ.

وبالتالي فإنَّ هذه الأسباب ـ من وجهة نظرنا ـ أسبابٌ مقنعةٌ تحُلُّ هذا الإشكال القائم، وإن كان احتمال وجود دراسةٍ تحدَّثت عن حياته، ثم ذهبت فيما ذهب وضاع من تراث الأمة أثناء الحروب والفتن قائماً، وعموماً في مثل هذا الحال ليس أمامنا إلا الاعتمادُ على الكتب التي تحدثت عن ترجمته على شُحِّها.

وبالنظر إليها فقد جعلنا هذه الترجمة للمؤلف ﵀ في ثمانية مطالبٍ:

المطلب الأول
اسمه ونسبه ومولده

هو[1]: الإمام الكبير، الفقيه، الأصولي، النَّظَّار، **شمسُ الأئمة، أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهلٍ السَّرَخْسي**[2].

فـ**«شمس الأئمة»**: لَقَبٌ لُقِّبَ به في جميع الكتب التي ترجمت له أو تحدثت عنه، وقد شاركه في هذا اللَّقب جماعةٌ من أئمة الحنفية من أبرزهم:

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنفية لابن كمال باشا (ص ٣٠)، والفوائد البهية للكنوي الهندي (ص ١٥٨)، وكتائب أعلام الأخبار للكفوي ـ مخطوط ـ (ص ١٧٩)، وتاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٨٥)، والجواهر المضية (٢/٢٩)، مفتاح السعادة لطاش كبرىٰ زاده (٢/١٨٦)، ومعجم المؤلفين لكحالة (٨/٢٦٧)، والأعلام للزركلي (٦/٢٠٨)، ودائرة المعارف الإسلامية (١١/٣٥٢ ـ ٣٥٣،) ودائرة المعارف للبستاني (٩/٥٦)، وكشف الظنون لحاجي خليفة (ص ١١٢، ١٦٢٠).

(٢) هذا هو المشهور من نسبه من حيث اللفظ والقدر في كتب التراجم، وفي مقدمات كتبه كما جاء في أول المبسوط: (قال الشيخ الإمام الأجل الزاهد شمس الأئمة وفخر الإسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل السَّرَخْسي رحمه الله تعالىٰ إملاءً)، وفي كتب الفقه جاء في الفتاوي الهندية: (قال شَمْسُ الْأَئِمَّةِ أبو بَكْرٍ محمد بن أبي سَهْلٍ السَّرَخْسي)، وخالف الزركلي في الأعلام (٥/٣١٥) في بعضه فقال: (محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر، شمس الأئمة)، ومثله فعل الدكتور شعبان محمد إسماعيل في أصول الفقه تاريخه ورجاله (ص ١٩٤)، وكذلك رضا كحالة في معجم المؤلفين (٨/٢٣٩) حيث قال: (محمد بن أحمد بن أبي بكر السَّرْخَسي)، وكذلك الذهبي في السير (١٨/١٧٧)، (١٩/٤١٥) حيث قال: (شمس الأئمة محمد ابن أبي سهل السَّرْخَسي)، فالأول خالف في قوله: (بن سهل)، والثاني خالف في قوله: (ابن أبي بكر)، والثالث في قوله: (محمد ابن أبي سهل).

شمس الأئمة عبد العزيز الحلوائي ـ شيخُ السرخسي ـ، وشمسُ الأئمة محمد بن عبد الستار الكردري ـ وهو صاحب النسخة الخطية التي اعتمدنا عليها في تحقيق هذا الكتاب ـ، إلا أنَّ هذا اللقب إذا أُطلِق في كتب الحنفية فالمراد به السَّرَخْسي رحمه الله(١).

و«السَّرَخْسِيُّ»: نسبةً إلى سَرَخْس(٢)، وهي: مدينةٌ قديمةٌ من مدن خراسان، تقع بين نيسابور ومرو في وسط الطريق.

قال الاصطخري (ت٣٤٦هـ) في «المسالك والممالك» في وصفه لمدينة سَرَخْس: «وأمَّا سَرَخْس فإنها مدينةٌ بين نَيسابور ومروٍ، وهي في أرضٍ سهلةٍ، وليس لها ماءٌ جارٍ إلا نهرٌ يجري في بعض السَّنة، وهو فضلُ مياه هراة، وهي عامرةٌ صحيحةُ التربة، والغالب على نواحيها المراعي، وهي قليلة القرى، وهي مطرحٌ لحمولات ما يحيط بها من مدن خراسان، وماؤهم آبار، وليس بها من

(١) قال القرشي في الجواهر المضية (٤/٤٠٢): (شمس الأئمة لَقَبُ جماعة، وعند الإطلاق يراد به شمس الأئمة السَّرَخْسي محمد بن أحمد تقدم، ويأتي مقيدا مع الاسم أو النسب: شمس الأئمة الكردري وشمس الأئمة الأوزجندي وغيرهما).

(٢) انظر: اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير (ص ٥٣٩). وسَرَخْس تُضبط: بفتح السين والراء، وإسكان الخاء، وقيل: بإسكان الراء، وفتح الخاء المعجمة، والسين على كل حال مفتوحة؛ انظر: تاج العروس للزبيدي (١٦/١٤٦)، وقال القرشي في أنساب الجواهر: "رأيت بخط الشيخ تاج الدين بن مكتوم: والأعرف فيها فتح الراء، وإسكان الخاء، ويقال أيضاً: بإسكان الراء وفتح الخاء المعجمة، وفي خط ابن مكتوم قال ابن الصلاح: ولما دخلتها سمعت شيخها ومفتيها يذكر أنها بفتح الراء فارسية، وبإسكانها معربة، وقال سمعت ذلك من المعتمدين الثقات والسين على كل حالٍ مفتوحة. الجواهر المضية (٢/٣١٥)، وفي مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (ص ٧٠٥) سَرْخَس: بالفتح ثم السكون وفتحِ الخاء المعجمة، وآخره سين مهملة، ويقال: سَرَخْس بالتحريك.

طواحين الهواء شيءٌ، وأبنيتها طينٌ»[١].

وقد قدَّمَت هذه المدينة الكثيرَ من العلماء والقادة والزعماء، وهي كانت داخلةً في تلك الحقبة تحت سلطان الدولة الغزنوية، ثم السلجوقية من بعدها[٢].

وهي الآن مدينةٌ في الشمال الشرقي من إيران.

أمّا ولادته رحمه الله، فإنَّ المراجع التاريخية التي تحدثت عنه وعن سيرته ـ على شُحٍّ ما فيها بكل أسفٍ ـ لم تتعرَّض لذكر السنة التي وُلِد فيها الإمام السَّرَخسي، وغايةُ ما تذكره في هذا الجانب أنَّ ولادته كانت بمدينة سَرَخْس حيث تعيش أسرته، من غير أن يتم التعرُّض في هذه المراجع لبيان التاريخ الذي جاءت ولادته فيه[٣].

---

(١) المسالك والممالك للاصطخري (ص ١٥٤).
(٢) انظر: كتاب البلدان لأبي بكر الهمذاني، المعروف بابن الفقيه (ص ٣١٥).
(٣) انظر: مصادر ترجمته.

المطلب الثاني
نشأته

تحدَّثت كتب التراجم عن نشأة السَّرَخسي ﵀ بشيءٍ من الاقتضاب، تذكر بأنه شبَّ وترعرع في مدينته سَرَخْس، ثم انتقل إلىٰ بخارىٰ لملازمة شيخه عبدالعزيز الحلوائي (الحلواني)، حيث تفقَّه عليه وأخذ عنه، حتىٰ تخرَّج به وصار أنظر أصحابه، ثم بعد ذلك زجَّ به الخاقان في السجن بسبب فتوىٰ كان فيها من الناصحين، فقضىٰ في السجن أكثر من عشر سنواتٍ، ولما أطلق سراحه بعد هذه المدة خرج إلىٰ فرغانة[1]، فأكرمه الأمير حسن، وأنزله بمنزلِهِ، حتىٰ أدركته الوفاة.

وتدلنا سطور هذه النُّتَف اليسيرة علىٰ أنَّ نشأته كانت مميَّزةً في طلبه للعلم الشرعي، وأنه أخذ منه بنصيبٍ وافرٍ، معتمِداً في غالب ذلك علىٰ جهده الشخصي، يشهد لذلك وجودُ هذه التركة الكبيرة التي خلَّفها في مجال العلم الشرعي، مما يؤكد أنَّ بدايته كانت محرِقةً، أنتجت في الأخير نهايةً مشرقةً.

فقد اجتمع لشمس الأئمة السَّرَخْسي في بداية طلبه **ثلاثةُ أمور** كان لها دورٌ كبيرٌ في تَميُّزِه العلمي:

* **أوَّلها: أنه كان يمتلك ذهنيَّةً عاليةً، وحافظةً كبيرةً**، وخيرُ دليلٍ علىٰ هذا

(١) فرغانة: كانت ولايةً تقع وراء بلاد الشاش من بلاد المشرق، ووراء نهر جيحون وسيحون، وهي الآن أهم مقاطعة في الجمهورية الإسلامية " أوزبكستان". انظر: معجم البلدان (١/٢٨٠)، طبقات الحنفية لابن كمال باشا (ص٣٠).

استحضارُه لتقريرات مَن سبقه مِن علماء المذهب الحنفي، وكتبُه التي أملاها من حافظته أثناء سجنه.

يقول الدكتور العبد خليل أبو عيد: «وهو مع هذا الحفظ وقوته، لم يكن كحاطب ليلٍ، يجمع ما قاله الأئمة من قبله ويقرره، كما قد يتصوره البعض، وإنما كان ينظر في كل ذلك نظرةَ المدقِّق الفاحص، والناقد البصير، وفي مؤلفاته ما يشهد بمخالفته لمشايخه وكثيرٍ من أئمة الحنفية، مما يدل على تبحُّره بمختلف العلوم، ومَن يطَّلع على كتبه في الفقه والأصول يجد أنه في كثيرٍ من المواقف كان يخالف رأيَ شيخه الحلوائي، بل ورأيَ أبي حنيفة ومحمد، وبعد مناقشته لكل الآراء وبيانه مكامن الضعف فيها، كان يدلي برأيه الفقهي أو الأصولي، مما يدل على استقلاله الفكري، وطولِ باعه في هذه العلوم»(١).

وقد وهبه الله ﷻ مع قوة هذا الحفظ وسعةِ الاطلاع فطنةً وفهماً دقيقاً في استنباط الأحكام الشرعية، يشهد لذلك ما ذكر في **كتاب المسالك**: أنَّ الأمير زوَّج أمهات أولاده من خدامه الأحرار، فسأل الحاضرين عن ذلك فقالوا: «نِعْمَ ما فعلتَ»، فقال **شمس الأئمة**: «أخطأتَ؛ لأنّ تحت كل خادمٍ امرأةٌ حرةٌ، فكان هذا تزويجَ أمةٍ على الحرة»، فقال الأمير: «أعتقتُ هؤلاء، وجدِّدوا العقد»، فقالوا: «نِعْمَ ما فعلتَ»، فقال **شمس الأئمة**: «أخطأتَ؛ لأنَّ العدَّة تجب على أمهات الأولاد بعد الإعتاق»، فأُعجِب الأميرُ والعلماء برأيه وفِقهه، وأقرَّ الفقهاء له بالتقدم والفضل(٢).

قال الشهاب بن فضل الله العمري: «ألبس الله جوابَ هذه المسألة على

(١) انظر: شمس الأئمة السرخسي، وأثره في أصول الفقه بتصرف (١/١٦٥).
(٢) انظر: الكتائب للكفوي (ص ١٨٠).

العلماء في موضعين من مسألةٍ واحدةٍ؛ ليُظهِر فضلَ شمس الأئمة علىٰ غيره»[1].

* **ثانيها**: أنه قد تيسَّر له ملازمة شيخٍ متقِنٍ، وهذا ظاهرٌ في شيخه شمس الأئمة الحلوائي (الحلواني)، جاء في «الجواهر المضية»: «لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد بن[2] عبد العزيز الحلواني، حتىٰ تخرَّج به، وصار أنظرَ أهل زمانه»[3]، وقال الشهاب بن فضل الله العمري: «استمدَّ من شمس الأئمة ـ يعني: الحَلْواني ـ حتىٰ كان بدراً تماماً، وصار إماماً فاضلاً متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً، يتوقد ذكاءً، لزم شمسَ الأئمة وتخرَّج به حتىٰ صار في النظر فرد زمانه، وواحدَ أقرانه»[4].

* **ثالثها**: اهتمامه بكتب محمد بن الحسن، وهذا زاده قوةً ومكانةً، وقد أجازه شيخه شمس الأئمة الحَلْواني وشيخه السُّغْدي في «السير الكبير» لمحمد بن الحسن[5]، ويدل علىٰ اهتمامه بها أيضا نُقولُه منها، وشرحه لها، وسيأتي هذا في آثاره العلمية، ومصادره في كتابه الأصولي، والذي يغلب علىٰ الظن أنَّ عنايته بها كانت منذ بداية نشأته العلمية.

وقد تميز ﷺ في علم الفقه والأصول، وهذا واضحٌ بيِّنٌ من خلال كتبه التي ألفها، أما علمُ الحديث فيظهر لنا أنه لم يكن في مستوىٰ تميُّزِه في علمَيِ الفقه

---

(١) انظر: مسالك الإبصار (٣/٣٧)

(٢) هكذا جاء في الجواهر المضية، والصحيح حذف كلمة: "بن"؛ لأن اسم شمس الأئمة الحَلْواني عبد العزيز.

(٣) الجواهر المضية (٣/٧٨).

(٤) مسالك الأبصار (٣/٣٧).

(٥) انظر: شرح السير الكبير (١/٥).

والأصول، غيرَ أنَّ هذا لا يعني أنه غيرُ مُلِمٍّ به، ويكفيه في ذلك أنَّ شيخه السغدي كان إماماً في الحديث، ولو نظرنا إلىٰ كتابه المبسوط في الفقه، أو كتابه في الأصول، أو في سائرِ كتبه الأخرىٰ؛ لوجدناه يورد الكثير من الأحاديث، وأكثرها أحاديث أحكام، ثم يستخرج منها كلَّ ما يمكن له الوصول إليه من أحكامٍ أو غيرها.

ولم يكن بِدْعاً من العلماء في هذا، فالفقيه المجتهد ـ كما قرر علماء الأصول ـ ليس من شرطه أن يحيط بكل أطراف السنة، وإنما يكفيه منها ما يتعلق بالأحكام، وحينما عرض لمباحث السنة في كتابه الأصولي بثَّ كثيراً من آرائه التي تدلُّ علىٰ أصالته الفكرية، ومنها: إنه لما شاع الفسق في أهل زمانه رفض رحمه الله أن يأخذ براوية المستور[1].

وأما سائر العلوم الأخرىٰ فيظهر أنه أخذ منها بنصيبٍ وافرٍ، لا سيما علم الكلام والجدل والمناظرة، فقد أجمع الذين ترجموا له أنه كان مناظراً متكلماً، وقد مكَّنه ذلك من الرد علىٰ شُبَه المعتزلة والكرَّامية والخوارج وغيرهم من الفرق التي انحرفت عن المنهج الإسلامي الصافي، وبدأت تمزج الدينَ بالفلسفة، أو تتخذ من علم الكلام وسيلةً لتقرير آراءٍ فاسدةٍ؛ خدمةً لأغراضها أو شهواتها[2].

وقد كان إلىٰ جانب إلمامه بهذه العلوم وإتقانِه لها عاملاً بما فيها من علمٍ، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، متصدياً لظلم الحكام مما كان له أكبر الأسباب في تغييبه في السجن لأكثر من عقدٍ من الزمان، بسبب كلمةِ حقٍّ قالها عند سلطانٍ جائر، فقد ذكرت المراجع التاريخية أنَّ أحد أمراء خراسان كان تزوَّج بعتيقته ـ أم

---

(١) فقد نقل فيه كلام محمد بن الحسن في حكم خبر المستور، وأنه كخبر الفاسق.

(٢) انظر: طبقات الحنفية لابن كمال باشا، ص ٣٠، وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٥٢.

الولد ـ قبل أن تنقضيَ عِدَّتها ، فكان السَّرَخسي هو الفقيه الوحيد الذي أفتىٰ بأنَّ زواج الخاقان بعتيقته كان حراماً ، فزجَّ به الخاقان في السجن ، فلبث فيه عشر سنواتٍ كاملةٍ .

ويذهب الدكتور العبد خليل أبو عيد إلىٰ أنه قد تكون هناك أسبابٌ أخرىٰ غير هذه القصة تكمُنُ في نقمة الحكَّام عليه ، بسبب تصديه الدائم لهم ، وكذلك وجود الخلافات المذهبية ، وكثرة الطوائف والفرق الأخرىٰ ، وخصوصاً الروافض ، لا سيَّما وأنَّ السَّرَخْسي رحمه الله يمثل أهلَ السنة والجماعة .

المطلب الثالث
مذهبه الفقهي

السَّرَخْسي رحمه الله يعد من كبار علماء الحنفية، بل ومن أكثر مَن خدموا التراثَ الفقهي الحنفي المعتمد لدى المذهب، وليس أدلُّ على ذلك من قيامه بشرح كتاب «الكافي» للحاكم الشهيد، الذي هو مجموعُ كلام محمد بن الحسن في الأصول، فهو في حكمها.

يقول العلامة محمد بخيت المطيعي رحمه الله مبيناً ذلك: «ومن أجلِّ شروحه ـ أي الكافي ـ شرحُ شمس الأئمة السرخسي»، وقال أيضًا: «قال الشيخ إسماعيل النابلسي: قال العلامة الطرسوسي: مبسوطُ السرخسي لا يُعمل بما يخالفه، ولا يُركن إلا إليه، ولا يُفتى ولا يعوَّل إلا عليه»[١].

فهو بهذا يُعَدُّ من المحققين في مسائل المذهب، وترجيحاتُه معتمَدةٌ في ذلك، وقد عدَّه ابن كمال باشا من طبقة المجتهدين في المسائل، فهو إذاً من كبار المجتهدين في الفقه الحنفي[٢].

وهذه الطبقة التي جعله فيها ابن كمال باشا هي الطبقة الثالثة، والتي هي طبقة الكرخي والبزدوي، والطحاوي، والخصاف، والحلوائي[٣].

---

(١) الفوائد البهية (ص١٨٥)، رسالة في بيان الكتب التي يعول عليها وبيان طبقات علماء المذهب الحنفي والرد على ابن كمال باشا للعلامة المطيعي (ص٦٨).

(٢) انظر: الفوائد البهية (ص١٥٩).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (١/٧٧).

المطلب الرابع
شيوخه وتلاميذه

۞ أولاً: شيوخه:

لقد كانت حياة السرخسي رحمه الله حافلةً بالعلم والتعليم، يشهد لهذا ما خلَّفه رحمه الله من ثروةٍ علميةٍ هائلةٍ في علمَيِ الفقه والأصول، وهو ما يترجم الحياةَ الجادَّةَ التي كان ينتهجها لنفسه في طلبه للعلم، ولا شكَّ أنَّ مَن يطالع هذه المدوَّنات فإنه يتبادر إلىٰ ذهنه كثرةُ المشايخ الذين تمتلئ بهم حياةُ من كان هذا حاله، غير أنَّ ما يدهشك في هذا أنك لا تجد في كتب التراجم غير نُتَفٍ يسيرةٍ من حياته، فقد مرَّ معنا أنه بدأ حياته العلمية في سرخس معتمداً علىٰ جهده الشخصي واستعدادِه الفطري، ثم انتقل إلىٰ بخارىٰ، فأخذ الفقه عن شمس الأئمة **الحلوائي**، وأخذ الحديثَ والجدلَ عن شيخ الإسلام أبي الحسين **السُّغدي**.

وقد اقتصرت كتب التراجم علىٰ هذين الشيخين[1] للسَّرَخْسي، ولم تذكر غيرَهما[2]، إلا أننا وجدنا أنَّ السَّرَخْسي صرَّح في مقدمة شرحه للسير الكبير

---

(١) وقد كان كل واحدٍ منهما يُعتبَر رأساً في العلوم كلها، وإلىٰ كلٍّ منهما انتهت رئاسة الحنفية فيما وراء النهر، ورُحِل إليهما في النوازل والواقعات من كل حدبٍ وصوبٍ، وقد كانت منزلة هذين العالمين الكبيرة، وملازمته لهما من أهم الأمور التي كان لها بالغ الأثر في تكوين شخصيته العلمية، وتأثره بهما.

(٢) وهناك شيخان آخران قيل إنَّ السَّرَخسي تتلمذ عليهما وهما: محمد بن الفضل البخاري ـ ذكر العيني أن شمس الأئمة السَّرْخَسي تتلمذ عليه ـ، وأبو بكر الواسطي ـ ذكر حاجي خليفة أنه من مشايخ شمس الأئمة السَّرَخْسي ـ. **أمّا الأول**: فَيُقطع بأنه ليس من مشايخ السَّرَخْسي؛ لأنَّه توفي=

بقراءته علىٰ شيخٍ ثالث، وهو أبو حفص عمر البَزَّاز[1].

وهنا أُورِدُ تعريفاً موجَزاً بكلٍّ واحدٍ من هؤلاء الأعلام:

١ ـ شمس الأئمة الحَلْوائي[2]:

هو الإمام الفقيه عبدالعزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحَلْوائي، شيخُ الحنفية في بخارىٰ، ترجم له القرشي في «الجواهر»، فقال: «إمام أصحاب أبي حنيفة في بخارىٰ في وقته، حدَّث عن أبي عبد الله فنجار البخاري، وتفقَّه علىٰ القاضي أبي علي الحسين بن علي بن الخضر النسفي[3].

روىٰ عنه أصحابه، مثل شمس الأئمة محمد بن أحمد السَّرَخْسي الذي أخذ عنه الفقه، وعليه تخرَّج وانتفع، وأبي بكر محمد بن الحسن بن منصور النسفي،

= سنة ٣٨١ هـ، والظاهر أنَّ السَّرَخسي في هذا التاريخ لم يكن وُلِد بعد، ويُؤيِّد هذا أنَّ بين السَّرَخْسي وبين محمد بن الفضل في سنده للسير الكبير اثنان، هما شيخه الحَلْوائي، وشيخُ شيخِه الحسين بن الخضر النسفي. وأمّا الثاني: فلم نقف علىٰ عينه؛ لأنَّ حاجي خليفة لم يذكر اسمَه ولا سنة وفاته، ويظهر أنه من أوهام حاجي خليفة، خاصَّةً أنه ذكر بعد الواسطي مباشرةً شيخَ السَّرَخسي السُّغْديَّ، والذي له كتاب «النتف»، وهو يشبه كتاب الواسطي في الاسم. انظر: شرح السير الكبير (١/٥)، والبناية شرح الهداية (١/٣٦٣)، وكشف الظنون (٢/١٩٢٥)، والجواهر المضية (٣/٣٠٢).

(١) ذكر السَّرْخَسي إجازته له في مقدمة شرحه للسير الكبير في قول سلمان رضي الله عنه: (من رابطَ يومًا في سبيلِ الله تعالىٰ...) حيث قال: (أخبرنا الشيخ الصالح الثقة أبو حفص عمر بن منصور البَزَّاز قراءةً عليه قال: أنا الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سليمان الورَّاق... عن سلمان الفارسي أنه قال: «مَن رابط يوما في سبيلِ الله تعالىٰ كان له كصيام شهر وقيامه، ومَن قُبِض مرابطًا في سبيل الله تعالىٰ أُجيرَ من فتنة القبر، وأُجريَ عليه عملُه إلىٰ يوم القيامة») (١/٥، ٦).

(٢) الحلوائي بفتح الحاء المهملة وسكون اللام نسبةً إلىٰ عمل الحلواء أو بيعها، انظر: أنساب الجواهر المضية (ص٣٠٠)، وتاج التراجم (ص٣٥). وقال في طبقات الحنفية (٢/٥٦١): "الحلوائي بفتح الحاء وسكون اللام وبالهمزة قبل الياء".

(٣) نسبةً إلىٰ نسف من بلاد ما وراء النهر، انظر: أنساب الجواهر (ص٣٥١).

وأبي الفضل بكر بن محمد بن علي الزَّرَنْجَري[1] ، وهو آخِرُ مَن روىٰ عنه ، وتفقَّه عليه أيضاً عبدُ الكريم بن أبي حنيفة الأندقي»[2] .

وترجم له الكفوي في «الكتائب» ، فلخَّص ما ذكره القرشي ثم نقل حكايةً عن برهان الإسلام الزرنوجي ، أوردها في كتابه المسمىٰ «تعليم المتعلم» تقول: «كان نصر بن صالح أبو الشيخ الإمام شمس الأئمة الحَلْوائي رحمه الله فقيرَ الحال يبيع الحلواء ، وكان يعطي الفقهاءَ من الحلوىٰ ، ويقول: "ادعو لابني" ، فببركةِ جُوده واعتقادِه وشفقتِه وتضرُّعِه بالله عزل وجل نال ابنُه ما نال»[3] .

ومن تصانيفه: كتاب «الكسب» ، وكتاب «شرح أدب القاضي» لأبي يوسف ، وكتاب «مبسوط الحلوائي» ، وكتاب «شرح المبسوط في فروع الحنفية» شرَحَ فيه مبسوط محمد بن الحسن الشيباني في فروع الحنفية[4] .

توفي رحمه الله سنة ستٍّ وخمسين وأربعمائةٍ بكس ، وحمل إلىٰ بخارىٰ ، ودُفِن فيها[5] .

٢ ـ شيخ الإسلام السُّغْدي[6]:

هو علي بن الحسن بن محمد السُّغدي ، القاضي أبو الحسين ، الملقب

---

(١) بفتح الزاي والراء وسكون النون وفتح الجيم نسبة إلىٰ زرنجر وقيل زرنكر ، وهي قرية من قرىٰ بخارىٰ. أنساب الجواهر (ص٣٥١).

(٢) انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي (٣١٨/١).

(٣) انظر: كتائب أعلام الأخيار للكفوي ـ مخطوط ـ (ص١٦٢).

(٤) انظر: كشف الظنون (ص ٤٦ ، ١٤٥٢ ، ١٥٨٠ ، ١٥٨١).

(٥) انظر: تاج التراجم (ص٣٥).

(٦) بضم السين المهملة وسكون الغين المعجمة ، ناحية من نواحي سمرقند كثيرة المياه والأشجار ، طيبة الأرض ، لطيفة الهواء. أنساب الجواهر (ص٣٦١).

بشيخ الإسلام، إمامٌ كبيرٌ من أئمة الحنفية فيما وراء النهر، انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة في بخارىٰ. قال الكفوي في «الكتائب»: «كان إماماً، فاضلاً، فقيهاً، مناظراً، سكن ببخارىٰ وتصدَّر للإفتاء والتدريس، ووَلِيَ القضاءَ، وكان حسن الصورة، مرضِيَّ الطريقة، سمع الحديث ورُوي عنه، وأخذ عنه الفقه شمس الأئمة السَّرَخسي، انتهت إليه رئاسة أصحاب الحنفية، ورُحِل إليه في النوازل والواقعات، وكانت الفتوىٰ ترِد عليه من أقطار الأرض، وله التوسع في الكلام، والقدرة الكاملة علىٰ قطع ما شجر بين الأنام، تكرَّر ذكره في فتاوىٰ قاضي خان ومشاهير كتب الفتوىٰ»(١).

وقال السمعاني: «سكن بخارىٰ، وكان إماماً فاضلاً، فقيهاً مناظراً، سمع الحديث وروىٰ عنه شمس الأئمة السَّرَخسي السيرَ الكبير، وتوفي ببخارىٰ سنةَ إحدىٰ وستين وأربعمائة»(٢).

من تصانيفه: «النتف»، و«شرح السير الكبير»، و«شرح أدب القاضي» لأبي يوسف(٣).

٣ ـ أبو حفص عمر بن منصور الخنبي البَزَّاز(٤):

محدِّث بخارىٰ، شيخٌ عارفٌ بالحديث مكثِرٌ منه، سمع من أبي علي إسماعيل بن محمد بن أحمد بن حاجب الكُشَّاني، وأبي إسحاق إبراهيم بن

(١) انظر ترجمته أيضاً في الجواهر المضية (ص٣٦١)، وفي تاج التراجم (ص١٢٦).

(٢) انظر: الأنساب للسمعاني (ص٢٩٦).

(٣) انظر: كشف الظنون (١/٤٦).

(٤) انظر ترجمته في الأنساب (٢/٤٠٥)، تذكرة الحفاظ (٣/١١٥٨)، سير أعلام النبلاء (١٨/١٤٧، ١٤٩).

محمد الرازي وغيرهما، وروىٰ عنه أبو محمد عبد العزيز بن محمد بن محمد النخشبي، وأبو الفضل محمد بن علي بن سعيد المطهري، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن فاعل السرخكتي، والقاضي أبو بكر محمد بن الحسين الأرسابندي، وجماعةٌ سواهم.

توفي سنةَ إحدىٰ وستين وأربعمائة للهجرة.

۞ ثانيا: تلاميذه:

انتفع بالسرخسي رحمه الله عددٌ كبيرٌ من التلاميذ، أخذوا عنه الفقهَ وغيره، وكانوا معجبين به، ملازمين له، ولم تَقطع المحنةُ التي تعرَّض لها السَّرَخسي الصلةَ بينه وبينهم، فقد تبعوه إلىٰ سجنه، وكانوا يجتمعون علىٰ أعلىٰ الجُبِّ يكتبون ما يمليه عليهم شيخهم رحمه الله، ولكن لم تحفظ كتب التراجم إلا النزرَ القليل من أسماء هؤلاء التلاميذ، ولعلَّ الأسباب والموانع التي ذكرناها في بداية ترجمتنا له حالت دون معرفة أكبرِ عددٍ ممكنٍ من هؤلاء، وكم تمنينا أن نظفر بأكبر عددٍ ممن تتلمذوا عليه، فإنَّ هذا مما يفيد في معرفة ظهور أثرِ السَّرَخسي العلمي ومنهجيته بشكلٍ واضحٍ، لكن لعلَّ فيمن ذكرتهم كتبُ التراجم ما يجلِّي هذا الجانب، ولو بالحد الأدنىٰ.

فمن أبرزِ تلاميذه رحمه الله:

١ ـ عمر بن حبيب الزَّنْدَرَامشي[١]:

هو عمر بن حبيب بن علي الزندرامشي، أبو حفص القاضي الإمام، جدُّ

(١) نسبةً إلى زَنْدَرامش، من مدن ما وراء النهر: بفتح أوَّله، وسكون ثانيه، اسمٌ مركب، وبعد الدال المفتوحة راءٌ مهملة، وآخره شين معجمة. انظر معجم البلدان (١٥٤/٣)، المسالك والممالك ص ٣٣٥.

صاحب «الهداية» لأمِّهِ، تفقه على الإمام الزاهد شمس الأئمة السَّرَخسي وكان من جملة العلماء المتبحرين في فن الفقه والخلاف، صاحبَ النظر في دقائق الفتوى والقضاء.

قال عنه صاحب الهداية: «ومن أفضل مناقبه وأجلِّ فضائله أنه رُزِقَ في تعليمه مشاركةَ الصدر الأجلِّ الإمام الكبير برهان الأئمة»، قال: «ولقَّنني حديثاً وأنا صغير فحفظتُه عندما نسيت ذكره، وكان صاحبَ حديثٍ، روى بإسناده إلى النبي ﷺ أنه قال: «من مشى إلى عالمٍ خطوتين، وجلس عنده ساعتين، وسمع منه كلمتين وجبت له جنتان عمل بهما، أو لم يعمل».

وقال صاحب الهداية عند ذكره لهذا الحديث: «شرطُ جواز رواية الحديث عند أبي حنيفة رضي الله عنه أنَّ الراوي لم ينس الحديث من حين حفِظَه إلى وقت الرواية، فعلى هذا يجوز لي روايةُ هذا الحديث». ثم قال رضي الله عنه: «أفادني جدي رحمه الله»[1].

قال القرشي في الجواهر المضية (٢/٦٤٣): «تفقَّه على شمس الأئمة السَّرَخْسي».

٢ ـ برهان الأئمة عبد العزيز بن مازه:

هو أبو محمد عبدالعزيز بن عمر بن مازه، برهان الأئمة، الصدر[2]، أخذ العلوم عن شمس الأئمة السرخسي، تفقَّه عليه وانتفع به، وقد تفقَّه عليه ولداه:

(١) انظر: الجواهر (٢/٣٨٩)، وانظر ترجمته أيضاً في طبقات الحنفية لابن كمال باشا (ص٣٤).

(٢) قيل في ترجمته أن السلطان سنجر بن ملك شاه السلجوقي، كان قد بعثه إلى بخارى في مهمة سنة ٤٩٥هـ، وسماه صدراً فعرف بالصدر. الفوائد البهية ص ٩٨.

الصدرُ السعيد تاج الدين أحمد، والصدرُ الشهيد حسام الدين عمر(١)، وظهيرُ الدين الكبير علىٰ بن عبدالعزيز المرغيناني وغيرهم(٢).

من مصنَّفاته: كتاب «شرح أدب القاضي» علىٰ مذهب أبي حنيفة لأبي يوسف(٣).

٣ ـ أبو الفضل بكر بن محمد الزَّرَنْجَري(٤):

إمامٌ متقِن، يُضرَب به المثل في حفظ مذهب أبي حنيفة، كان أهل بلده يسمونه بأبي حنيفة الأصغر، سمع من أستاذه عبد العزيز بن محمد الحَلْوائي، وأبي سهل أحمد بن علي الأبيوردي، وأبي حفص عمر بن منصور، وغيرهم، حدَّث عنه جماعة، منهم: عمر بن محمد بن ظاهر الفرغاني، وأبو جعفر أحمد بن محمد الحلمي البلخي، ومحمد بن يعقوب نزيل سَرَخْس، وغيرهم، مات سنة اثني عشرة وخمسمائة ببخارىٰ(٥).

---

(١) قال الكفوي: حكىٰ برهان الإسلام الزرنوقي في «تعليم المتعلم» عن شيخه صاحب «الهداية»، أنه قال: كان الصدر الأجلُّ برهان الأئمة قد جعل وقت السبق لابنيه: الصدر السعيد تاج الدين، والصدر الشهيد حسام الدين وقت الضحوة الكبرىٰ قبل جميع الأسباق، وكانا يقولان: طبيعتنا تكل وتمل في ذلك الوقت فيقول: إنَّ الغرباء وأولاد الأمراء يأتونني من أقطار الأرض، فلا بد من أن أقدم أسباقهم، فببركة شفقته فاق أبناؤه علىٰ أكثر فقهاء الأرض في الفقه. انظر: الكتائب ـ مخطوط ـ (ص٣٠٠).

(٢) انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكفوي (ص٩٨)، وانظر في ترجمته أيضاً في الجواهر المضية (٣٢/١)، والكتائب للكفوي ـ مخطوط ـ (ص٢٩٩، ٣٠٠)، وطبقات الحنفية لابن كمال باشا (ص٣٣).

(٣) انظر: كشف الظنون (٤٦/١).

(٤) قال الذهبي في ترجمة الزَّرَنْجَري: (رافق في أول أمره برهان الأئمة الماضي عبد العزيز بن مازه، وتفقهَا معاً علىٰ شمس الأئمة محمد بن أبي سهل السَّرَخْسي) سير أعلام النبلاء (٤١٥/١٩).

(٥) انظر ترجمته في الأنساب (١٤٨/٣)، سير أعلام النبلاء (٤١٥/١٩)، شذرات الذهب=

٤ ـ عثمان بن علي البِيكَنْدي[١]:

هو أبو عمر عثمان بن علي بن محمد بن علي البيكندي البخاري، من أهل بخارىٰ، وأما والده فمن بِيكَند[٢]، قال السمعاني: «كان إماماً فاضلاً زاهداً ورعاً عفيفاً، كثير العبادة والخير، سليمَ الجانب متواضعاً، نزِهَ النفس، قانعاً باليسير، تفقَّه علىٰ الإمام أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، وهو آخِرُ مَن بقي ممن تفقَّه عليه»[٣].

وقال أبو بكر محمد بن الحسين البخاري، المعروف ببكر خواهر زاده: «سمعتُ منه الكثير»[٤].

وكانت ولادته في شوال سنة خمس وستين وأربعمائة ببخارىٰ، وتوفي بها ليلة الخميس في تاسع شوال سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة.

وعثمان هذا من مشايخ صاحب «الهداية»، وروىٰ عنه عن شمس الأئمة السَّرَخسي بسنده حديثاً مرفوعاً[٥].

٥ ـ محمود بن عبدالعزيز الأوزجندي:

هو محمود بن عبدالعزيز شمس الأئمة الأوزجندي، جدُّ قاضي خان، تفقَّه

= (٤/٣٣)، الطبقات السنية (٢/٢٥٣، ٢٥٤)، الفوائد البهية (ص٥٦).

(١) بكسر الباء، وفتح وسكون النون، نسبة إلىٰ بيكند من بلاد ما وراء النهر علىٰ مرحلة من بخارىٰ، وكانت بلدة حسنة كثيرة العلماء، خربت الساعة وكان فيها ثلاثة آلاف رباط للقراء.

(٢) انظر: أنساب الجواهر (ص٢٩١).

(٣) انظر: الأنساب للسمعاني (ص١٠٠).

(٤) انظر: الجواهر المضية (ص٣٤٥).

(٥) انظر: الكتائب للكفوي ـ مخطوط ـ (ص٣٠٣).

علىٰ شمس الأئمة السَّرَخسي وأخذ عنه.

ترجم له الكفوي، فقال: «شيخ الإسلام، القاضي، محمود بن عبدالعزيز الأوزجندي، جدُّ الشيخ الإمام قاضيخان، كان من الفقهاء العظام والفضلاء الفخام، كان يتصدر للإفتاء وحلِّ مشكلات الأنام فيما شجر بينهم من النوازع، تفقَّه علىٰ الشيخ الإمام شمس الأئمة السَّرَخْسي وأخذ عنه»[(١)].

٦ ـ مسعود بن الحسن الكُشَّاني:

هو مسعود بن الحسن بن الحسين بن محمد بن إبراهيم الكُشَّاني[(٢)]، أبو سعد الخطيب، الملقب بزكي الدين، قال الكفوي: «كان عالماً يُرجَع إليه في النوازل والفتوىٰ، كان شيخاً تصدَّر للتدريس والإفتاء، تفقه علىٰ شمس الأئمة السَّرَخْسي، وأخذ عنه، وتفقَّه عليه الشيخ الإمام أبي المحاسن الحسن بن علي بن عبدالعزيز المرغيناني، وتفقَّه عليه ابنه محمد بن مسعود الكُشَّاني، وعلي بن محمود بن الحسين الكُشَّاني»[(٣)].

قال أبو سعد في «الأنساب»: «روىٰ لنا عنه ببخارىٰ ابنه محمد الكُشَّاني، ومحمود بن أحمد الساغرجي بسمرقند، وجماعة، ومات سنة عشرين وخمسمائةٍ، وله ثلاثٌ وسبعون سنة»[(٤)].

---

(١) انظر: الكتائب للكفوي ـ مخطوط ـ (ص٣٠٠)، وانظر ترجمته أيضاً في الفوائد البهية للكفوي (ص٢٠٩)، وطبقات الحنفية لابن كمال باشا (ص٣٣)، والجواهر المضية للقرشي (٢/١٦٠).

(٢) نسبة إلىٰ الكشانية بنواحي سمرقند بضم الكاف والشين المعجمة. أنساب الجواهر (ص٣٤١).

(٣) انظر: الكتائب (ص٣٠١)، وانظر ترجمته أيضاً في طبقات الحنفية لابن كمال باشا (ص٣٤)، والجواهر المضية للقرشي (٢/١٦٨).

(٤) انظر: الأنساب للسمعاني (٥/٧٣).

٧ ـ محمود بن مسعود الشعيبي اليوزجندي:

هو محمود بن مسعود بن عبد الحميد، قاضي القضاة، أبو بكر الشعيبي اليوزجندي، كان إماماً فاضلاً مفتياً مناظراً متميزاً، تفقَّه علىٰ شمس الأئمة السَّرَخْسي وأخذ عنه العلم.

توفي بسمرقند سنة أربعة عشر وخمسمائةٍ، وحُمِل تابوته إلىٰ بخارىٰ، ودُفِن بها ﵀[١].

٨ ـ أبو بكر الحَصِيري:

هو محمد بن إبراهيم الحَصِيري[٢]، كان إماماً مفتياً، تفقه علىٰ شمس الأئمة السَّرَخْسي[٣]، له كتابٌ جليلٌ في الفروع يُعرَف باسم «حاوي الحصيري في فروع الحنفية»، وقد وصف صاحبُ كشف الظنون هذا الكتاب بأنه أصلٌ من أصول كتب الحنفية، وفيه شيءٌ كثيرٌ من فتاوىٰ المشايخ، يُرجَع إليه، ويُعتمَد عليه[٤].

توفي ببخارىٰ سنة خمسمائة، وقيل: سنة خمس وخمسمائة للهجرة.

٩ ـ أبو بكر محمد بن علي بن محمد النَّوجَاباذي[٥] البخاري[٦]:

من أهل بخارىٰ، إمامٌ زاهدٌ كبيرُ السن، كثير العبادة، مبارَكُ النَّفس، حسنُ

(١) انظر: الجواهر المضية للقرشي (٢/١٦٢)..

(٢) بفتح الحاء، وهي نسبة إلىٰ محلة ببخارىٰ يُعمَل فيها الحصير. انظر: الجواهر المضية (٤/١٨٠).

(٣) انظر: طبقات الحنفية لابن كمال باشا (ص٣٣)، وراجع مفتاح السعادة (ص ١٨٦).

(٤) انظر: كشف الظنون (١/٦٢٤).

(٥) بفتح النون وسكون الواو وفتح الجيم وفي آخرها الذال المعجمة، كذا قال السمعاني في الأنساب (٥/٥٣١)، وانظر: الجواهر المضية (٤/٣٣١).

(٦) قال السمعاني: (سمع السيد أبا بكر محمد بن علي بن حيدرة الجعفري... وأبا بكر محمد بن أبي سهل السَّرْخَسي) التحبير في المعجم الكبير (٢/١٩٥).

الوعظ، جمع كتاباً في فضائل الأعمال ومحاسن الأخلاق سماه: «مرتع النظر»، سمع السيد أبا بكر محمد بن علي بن حيدرة الجعفري، وأبا محمد أحمد بن عبد الصمد بن علي الشياني، وأبا بكر محمد بن الحسن بن منصور النسفي وغيرهم.

توفي ببخارىٰ سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة للهجرة(١).

(١) انظر ترجمته في الجواهر المضية (٣/٢٧٤)، التحبير في المعجم الكبير (٢/١٩٤، ١٩٥)، معجم البلدان (٥/٣٠٩).

المطلب الخامس
مصنفاته وآثاره العلمية

للإمام السَّرَخسي رحمه الله مصنفاتٌ جليلةٌ ومفيدةٌ، وخاصةً في علمَيِ الفقه والأصول، وجُلُّ مصنفاته في الفقه شروحٌ لكتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله.

وفيما يلي تعريفٌ موجزٌ بكل واحدٍ من هذه المصنفات:

١ ـ المبسوط في الفقه الحنفي:

وهو شرحٌ لكتاب «الكافي في فروع الحنفية» للحاكم الشهيد، سمَّىٰ شرحه هذا بـ«المبسوط»، وكتاب «الكافي» المذكور جمع فيه صاحبُه كتبَ ظاهر الرواية[1]، بعد أن حذفَ منها المسائلَ المكررة، وكان عملُ السَّرخسي في مبسوطه هو شرحُ ما جاء في هذه الكتب من مسائل فقهيةٍ، مع بيان أصول تلك المسائل، وأدلتها، وأوجهِ القياس فيها.

ويُعتبَر هذا الكتاب من أجمع ما كُتِب في الفقه الحنفي، وقد صرَّح كثيرٌ من

(١) كتب ظاهر الرواية هي: الأصل، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والسير الصغير، والسير الكبير، والزيادات، وهذه الكتب الستة هي الأصول التي يرجع إليها في فقه أبي حنيفة وأصحابه، وهي مشتملة علىٰ أقوال أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، وقد يلحق بهم زفر والحسن بن زياد وغيرهما ممن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، غير أنَّ الكثير من المسائل الواردة في هذه الكتب من أقوال الإمام وصاحبيه، أو قول بعض منهم، وإنما سميت بظاهر الرواية لأنها رُويت عن محمد براوية الثقات، فهي ثابتة: إما متواترة أو مشهورة عنه.

العلماء بأنه حجةٌ في كل ما اشتمل عليه.

قال العلامة الطرسوسي: «مبسوط السرخسي لا يُعمل بما يخالفه، ولا يُركن إلا إليه، ولا يُفتىٰ ولا يعوَّل إلا عليه»(١).

يقول السرخسي في مقدمته لهذا الكتاب، وهو يبين سببَ قيامه بهذا العمل الكبير: «إني رأيت في زماني بعض الإعراض عن الفقه من الطالبين لأسبابٍ منها: قصورُ الهمم لبعضهم، حتىٰ اكتفوا بالخلافيات من المسائل الطوال، ومنها تركُ النصيحة من بعض المدرسين بالتطويل عليهم بالنكات الطردية التي لا فقه تحتها، ومنها تطويلُ بعض المتكلمين بذكر ألفاظ الفلاسفة في شرح معاني الفقه، وخلطُ حدود كلامهم بها، فرأيت الصواب في تأليف شرح المختصر، لا أزيد علىٰ المعنىٰ المؤثِّر في بيان كل مسألةٍ، اكتفاءً بما هو المعتمَد في كلِّ باب، وقد انضمَّ إلىٰ ذلك سؤالُ بعض الخواص من أصحابي في زمن حبسي، حين ساعدوني ـ لأنسىٰ ـ أنْ أمليَ عليهم ذلك، فأجبتهم إليه»(٢).

ومما قيل في الثناء علىٰ هذا الكتاب:

هـذا الكتـابُ رقَـىٰ عُـلًا وبجمعـهِ ❊ فـاقَ السَّرَخْسـي سـائرَ الأقـران
وتكاملـتْ فيـهِ قواعـدُ مـذهبٍ ❊ لأبـي حنيفـةَ ذي التُّقَـىٰ النُّعمـان
نَشَـرَ التَّعامـلَ والعبـادةُ نشـرهُ ❊ فـي كـلِّ آونـةٍ وكـلِّ مكـان
هـذا ومعتمَـدُ القضـاةِ مقالُـهُ ❊ وأئمـةُ الإفتـاءِ والعرفـان

(١) انظر: الفوائد البهية (ص١٨٥) وما بعدها.

(٢) انظر: المبسوط (٤/١).

وقد أملىٰ هذا الكتاب، وهو في السجن بأوزجند، مما يؤكد علىٰ قوة العقلية التي يمتلكها، وسعة الذاكرة التي وهبه الله إياها، مستحضِراً في ذلك مسائلَ المذهب، وخلافَ العلماء فيها.

والكتاب طُبِعَ عدَّة طبعات، منها طبعة دار المعرفة، بيروت.

٢ ـ شرح الجامع الصغير في الفروع:

ذكر السَّرَخسي في شرحه لهذا الكتاب سببَ تصنيف محمد بن الحسن لهذا الكتاب، وهو أنه لما فرغ من تصنيف كتاب الأصل طلب منه أبو يوسف أن يؤلِّف كتاباً يجمع فيه ما حفِظَ عنه مما رواه له عن أبي حنيفة، فجمعه ثم عرضه عليه، فقال: نِعْمَ ما حفِظَ عني أبو عبدالله، إلا أنه أخطأ مني ثلاث مسائل، فقال محمد: أنا ما أخطأت، ولكنك نسيتَ الرواية[١].

وقد كان أبو يوسف رحمه الله يُولِي هذا الكتاب عنايةً فائقةً، حيث كان لا يفارقه في حضرٍ ولا سفرٍ؛ وكان الرازي يقول: «مَن فهِم هذا الكتاب فهو أفهمُ أصحابنا، ومن حفِظَه كان أحفظ أصحابنا، وإنَّ المتقدمين من مشايخنا كانوا لا يقلدون أحداً القضاء حتىٰ يمتحنوه، فإن حفظه قلدوه القضاء، وإلا أمروه بالحفظ»[٢].

وللجامع الصغير شروحٌ ذكرها صاحب «كشف الظنون»، ومن أجلِّها:

ـ شرح شمس الأئمة المذكور.

ـ شرح الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي المتوفىٰ سنة ٣٢١هـ.

---

(١) انظر: النافع الكبير (ص١٣)، وكشف الظنون ١/٥٦١ ـ ٥٦٢).

(٢) انظر: كشف الظنون (ص٥٦١).

ـ شرح الإمام أبي بكر أحمد بن علي، المعروف بالجصَّاص الرازي المتوفىٰ سنة ٣٧٠هـ.

ـ شرح أبي عمرو أحمد بن محمد الطبري المتوفىٰ سنة ٣٤٠هـ.

ويشتمل هذا الكتاب علىٰ ألفٍ وخمسمائةٍ واثنتين وثلاثين مسألةً، ذكر محمد الاختلافَ في مائةٍ وسبعين مسألةً، ولم يذكر القياسَ والاستحسان إلا في مسألتين.

وقد طُبع هذا الكتاب ثلاث مرات، واحدة في الهند سنة ١٣١٠هـ بتحقيق الأستاذ عبد الحي اللكنوي، وأخرىٰ في الأستانة، والثالثة في مصر، حيث طُبع علىٰ هامش كتاب الخراج للإمام أبي يوسف[1].

٣ ـ شرح الجامع الكبير:

يُعتبَر هذا الشرح من أهم الشروح التي تناولت هذا الكتاب، وفي هذا الشرح قام السَّرَخسي بتخريج مسائل الجامع وردِّها إلىٰ أصولها وأقيستِها.

وقد وصف أكملُ الدين البابرتي هذا الكتاب بقوله: «هو كاسمه، لجلائل مسائل الفقه جامعٌ كبيرٌ، قد اشتمل علىٰ عيون الروايات، ومتون الدرايات، بحيث كاد أن يكون معجِزاً، ولتمام لطائف الفقه منجِزاً، ولذلك امتدَّت أعناقُ ذوي التحقيق نحو تحقيقه، واشتدت رغباتهم في الاعتناء بجليٍّ لفظه وتطبيقه، وكتبوا له شروحاً، وجعلوه مبيَّناً مشروحاً»[2].

---

(١) انظر: شمس الأئمة السرخسي (١/١٣٥).

(٢) انظر: كشف الظنون (١/٥٦٧).

وقد أثنى على هذا الكتاب غالبُ مَن تعرَّض لشرحه، وجملةٌ كبيرةٌ من أهل العلم[1].

ونظمه بعضهم في عدة منظومات شعرية، وقام البعض من أهل العلم بشرح هذه المنظومات[2].

والجامع الكبير يتفق مع الجامع الصغير في أنَّ كليهما خالٍ من الاستدلال الفقهي، فليس فيه دليلٌ من كتابٍ أو سنةٍ، وليس فيه أوجُهُ قياسٍ مبيَّنةٍ مفصَّلةٍ، ولكن القارئ لمسائل كل بابٍ إذا تتبَّع تفريعها وتفصيلها يلمح من بين السطور قياسها، فيستنبطه من وراء التفصيلات والتفريعات، ولا يأخذه من نص[3].

٤ ـ شرح السِّير الكبير:

وهو شرحٌ قيمٌ؛ كان السَّرَخسي يستند لتقرير ما جاء في الكتاب بالآثار الثابتة في كتب السنة، مما عساه يكون قد رُوِي بغير طريق محدِّثي العراق

(١) انظر: بلوغ الأماني لمحمد زاهد الكوثري (ص٦٣). وقد شرح الجامع الكبير عشرات من الأئمة، وقد ذكر صاحب كشف الظنون ما يزيد على خمسةٍ وثلاثين شرحاً لهذا المصنف، بالإضافة على شرح السرخسي المذكور، ومن أهم تلك الشروح: شرح الفقيه أبي الليث نصر بن أحمد السمرقندي الحنفي المتوفى سنة ٣٧٣هـ، وشرح فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢هـ، وشرح القاضي أبي زيد عبد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة ٤٢٢هـ، وشرح الإمام برهان الدين محمود بن أحمد الحلواني، وشرح الإمام أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة ٣٧٠هـ، وشرح الإمام أبي جعفر الطحاوي المتوفى سنة ٣٧١هـ، وشرح الصدر الشهيد حسام الدين بن عبدالعزيز بن مازه المتوفى سنة ٥٣٦هـ. شمس الأئمة السرخسي (١/١٣٧).

(٢) انظر: كشف الظنون (ص ٥٦٩).

(٣) انظر: شمس الأئمة السرخسي (١/١٣٨).

والمدينة، ويستند إلىٰ الأقيسة الفقهية في عبارةٍ جليةٍ بينةٍ واضحةٍ؛ وقد أملىٰ السرخسي شرح السِّير الكبير وهو في الجُبِّ محبوسٌ، حيث قال في آخر شرحه للكتاب: «انتهىٰ إملاء العبد الفقير، المبتلىٰ بالهجرة، الحصيرُ المحبوس من جهة السلطان الخطير، بإغراء كل زنديقٍ حقيرٍ، وكان الافتتاح بأوزجند في آخر أيام المحنة، والتمام عند ذهاب الظلام بمرغينان، في جمادىٰ الأولىٰ سنة ٤٨٠هـ»[١].

وقد اتصل للسرخسي إسنادُ «السِّير الكبير» عن شيخيه: أبي الحسن علي بن حسين السُّغدي، وشمس الأئمة عبدالعزيز بن أحمد الحَلْوائي.

والسِّير الكبير يتضمن بياناً كاملاً لأحكام الجهاد، وما يجوز فيه وما لا يجوز، وأحكام الموادعة، ومتىٰ يصحُّ نقضها، وأحكام الأمان، ومتىٰ يجوز، ثم أحكام الغنائم والفدية والاسترقاق، وغير ذلك مما يكون في الحروب، أو يكون من مخلفاتها.

وقد رُوِيت هذه الأحكام عن أبي حنيفة، حتىٰ قال بعض العلماء: إنه كتبها وتلاها علىٰ تلاميذه، ثم رواها عنه أبو يوسف في كتابه «الرد علىٰ سِيَر الأوزاعي»، ورواها عنه الحسن بن زياد اللؤلؤي، ثم رواها محمد في كتابيه «السِّيَر الصغير» و«السِّيَر الكبير»[٢].

فأما «السِّيَر الصغير»[٣] فقد رواه محمد عن أبي يوسف ﷺ، وقرأه له، ثم

---

(١) انظر الصفحة الأخيرة من مخطوطة مصطفىٰ فاضل بدار الكتب المصرية. كتبت في أوائل القرن الثاني عشر رقم ٦٦ فقه حنفي م؛ وانظر معها شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه (١/١٣٨) للدكتور العبد.

(٢) انظر: شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه (١/١٣٩).

(٣) ورد في الفتاوىٰ الهندية أن للسرخسي شرح علىٰ السير الصغير، حيث جاء فيها (٢/١٩١):=

أقرَّه عليه، وأما «السِّيَر الكبير» فقد ألَّفه بعد أن ولِيَ القضاء، وبعد أن وقعت الجفوةُ بينه وبين صاحبه أبي يوسف، ولذا كان إذا روىٰ عنه قال: "عن الثقة" دون أن يذكر اسمه[1].

وقد ذكر السَّرَخسي في مقدمة شرحه لهذا الكتاب سببَ تأليف محمد بن الحسن، وأنه جاء في معرض الردِّ علىٰ الأوزاعي رحمه الله، والذي استشكل أن يكون لأهل العراق كتابٌ في المغازي والسِّيَر، فكان هذا السبب في التأليف لهذا الكتاب[2].

= (ذكر هذا... وشمس الأئمة السَّرْخَسي في شرح السِّيَر الصغير)، ولم يأت نسبته له في مصدر آخر، وعليه فلا يمكن الجزم بهذه النسبة، فلعلها وهم، والله أعلم.

(١) أبو حنيفة لأبي زهرة (ص ٢١٣، ٢١٤)، شرح السير الكبير (٣/١).

(٢) يقول فضيلة **الدكتور العبد خليل** معلقاً علىٰ كلام السرخسي: "وأما قول السرخسي أن سبب تأليف هذا الكتاب هو إنكار الأوزاعي أن يكون للعراقيين كتب في السير والمغازي، فكلامٌ غير مقبول، لأنه يناقض الحقائق التاريخية، إذ المعروف أن الأوزاعي توفي سنة ١٥٧هـ، وأن محمداً ولد سنة ١٣٢هـ، ومات سنة ١٨٩هـ، فلو قبلنا ما قاله السرخسي للزم أن يكون الإمام محمد قد صنف آخر كتاب له وهو في الخامسة والعشرين من عمره علىٰ الأكثر إذ بين ولادته ووفاة الأوزاعي ٢٥ سنة، ومن غير المعقول أن يكون آخر المؤلفات له بعد هذا السن، بل المعقول أن يبتدئ التأليف بعد هذه السن، ثم لو قبلنا هذا الكلام لكان علينا أن نقول بأن محمداً قد مكث أكثر من اثنين وثلاثين سنةً لم يكتب كتاباً، وهذا غير سليمٍ، فإن متن الكتاب كما ذكرنا يدل علىٰ أنه ألفه بعد أن وقعت النفرة بين أبي يوسف ومحمد، وما كانت هذه النفرة إلا بعد أن بلغ محمد مكانة راسخة في العلم، أصبح بعدها يناقش شيخه، وذلك لا يكون في سن الخامسة والعشرين؛ ولذا فقد قرر الشيخ أبو زهرة رحمه الله، بأن كلام السرخسي غير مقبول". انظر: شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه (١٤٠/١)، وانظر معها: شرح السير الكبير (٣٢/١، ٣٥)، طبع جامعة القاهرة، ورسم المثنىٰ (ص١٤ ـ ١٥)، وأبو حنيفة لأبي زهرة (ص ٢١٤، ٢١٥).
شرح السير الكبير (٣/١)، تحقيق د. صلاح الدين المنجد.

ومما يدلُّ علىٰ أهمية الكتاب إعجابُ الخليفة هارون الرشيد به ، حيث كان يعتبره من مفاخر أيامه ، ويُروىٰ أنه بعث أولاده إلىٰ مجلس الإمام محمد ليستمعوا منه هذا الكتاب ، وكان إسماعيل بن توبة المؤدب يَحضُر معهم ، فسمِعَ ولم يبق من الرواة غيره، وغير أبي سليمان الجوزجاني ، فهما اللذان روَيَا عنه هذا الكتاب[1].

وقد طُبع «شرح السِّيَر الكبير» في حيدر أباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٦هـ ، بعناية دائرة المعارف العثمانية في أربعة أجزاء ، كما طُبع في القاهرة بعناية معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية سنة ١٩٥٧م في ثلاثة أجزاءٍ ، وكذلك طُبع في جامعة القاهرة ، وقد تُرجِم هذا الكتاب إلىٰ اللغة التركية في عهد السلطان محمود خان من سلاطين آل عثمان ؛ ليسهل علىٰ المجاهدين من الأتراك الاطلاعُ علىٰ أحكام الجهاد في الإسلام ، كما أعيد طبعه سنة ١٩٦٥م في أنقرة[2].

٥ ـ شرح الزيادات[3]:

يمثل كتاب «الزيادات» سادسَ كتب ظاهر الرواية ، وقد اشتمل علىٰ مسائل زائدةٍ علىٰ الكتب السابقة ، وبعضُ العلماء لا يذكره في كتب ظاهر الرواية ، ويَعُدُّه من النوادر ، ولكن الأكثرين يَعُدُّونه من كتب ظاهر الرواية[4]، وليس السَّرَخسي هو الوحيد الذي انفرد بشرح هذه الزيادات ، فهناك شروحٌ أخرىٰ لجماعةٍ من

---

(١) شرح السير الكبير (١/١١٧)، وانظر كشف الظنون (٢/١٠١٤).

(٢) انظر: بلوغ الأماني ص ٦٤ ، وانظر شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه ١/١٤١.

(٣) وسمي بالزيادات ؛ لأنه ألفه بعد الجامع الكبير استدراكًا لما فاته فيه ، وقيل غير ذلك. انظر: أصول الفقه الحنفي ومصطلحاته (ص٤١ ، ٤٢).

(٤) انظر شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه (١/١٤١).

الفقهاء منهم:

ـ شرح الإمام قاضي خان حسن بن منصور الأوزجندي المتوفى سنة ٥٩٢هـ[١].

ـ شرح شمس الأئمة عبدالعزيز بن أحمد الحَلْوائي المتوفى سنة ٤٥٦هـ .

ـ شرح الإمام أبو القاسم أحمد بن محمد بن عمر العتابي المتوفى سنة ٥٨٦هـ[٢].

ومما قيل في الثناء على هذا الكتاب:

إنَّ الزيـــاداتِ زادَ اللهُ رونقَهـــا ❁ عقـمٌ مسـائلُها مـن أصعـبِ الكتـبِ
أصـولُها كالعـذارى قـطُّ مـا افتَرعـتْ ❁ فـروعَهنَّ يـدٌ فـي العُجـمِ والعَـربِ
ينـالُ قارئهـا فـي العلـمِ منزلـةً ❁ يغيـبُ إدراكُها عن أعينِ الشُّـهبِ[٣]

وكتاب «الزيادات» لم يُطبع حتى الآن، والمشتهر بين الناس أنه في حكم المفقود، إلا أنه توجد له نسخةٌ خطيَّة بدار الكتب المصرية تقع في سبعين ورقةً من القطع المتوسط[٤]، كما أننا لم نجد شرحاً مطبوعاً من شروحات الكتاب غير شرح قاضي خان الآنف الذكر.

---

(١) وقد حققه في رسالةٍ علميةٍ فضيلة الدكتور قاسم أشرف نور أحمد، تقدم بها لكلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقام بطباعة الكتاب المجلس العلمي بكراتشي باكستان.

(٢) انظر: كشف الظنون (٢/٩٦٣).

(٣) انظر: النكت للإمام السرخسي (ص ٨).

(٤) انظر: شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه (١/١٤٢).

٦ ـ شرح زيادات الزيادات: (النكت على زيادات الزيادات)

ذكر صاحب «كشف الظنون» أنَّ سبب تأليف الإمام محمد لهذه الزيادات أنه لمَّا فرغ من تأليف «الجامع الكبير»، تذكَّر فروعاً لم يذكرها فيه، فصنَّف كتاباً آخَر ليذكرَ فيه تلك الفروع، وسماه «الزيادات» كما تقدم، ثم تذكَّر فروعاً أخرىٰ فصنَّف كتاباً آخَر ليَذكُرَ فيه تلك الفروع الأخرىٰ، وسماه «زيادات الزيادات»، فقُطِع عن ذلك ولم يتممه[١].

وهو كتابٌ صغيرٌ وجيزٌ، يشتمل علىٰ سبعة أبوابٍ، هي:

١ ـ باب طلاق السنة يقع بالوكالة وبالجُعل وغيره.

٢ ـ باب من الطلاق والعَتاق في الصحة والمرض.

٣ ـ باب قسمة الكيل من الصنفين، وبعضه شراء ببعض.

٤ ـ باب من المواريث التي تكون فيها وصية فتبطل الميراث.

٥ ـ باب شراء الرجل ابنه بابنه وهما عبدان وغير ذلك.

٦ ـ باب الولد يكون بين الرجلين الكافرين أحدهما تغلبي والآخر ليس بتغلبي.

٧ ـ باب من صلاة التطوع التي تستقيم أن تكون بإمام أو لا تستقيم[٢].

وقد قام السَّرَخسي رحمه الله بشرح هذا الكتاب[٣]، وقام بشرحه الإمام العتابي

---

(١) كشف الظنون (٢/٩٦٤)، وانظر: النكت للسرخسي (ص ١).

(٢) النكت للسرخسي (ص ١).

(٣) قال السرخسي أنَّه سيكتفي فيه بذكر المؤثرات من النُّكات، مع ترك التطويل بكثرة العبارة. انظر: النكت للسرخسي (ص٢٠).

البخاري رحمه الله.

وقد طُبع هذا الكتاب بشرحيه في حيدر أباد بالهند، بعناية لجنة إحياء المعارف النعمانية سنة ١٣٧٨هـ، ولم يُعثَر حتى الآن على نسخةٍ مستقلةٍ بدون شرح[١].

٧ ـ شرح كتاب الكسب:

ذكر صاحب كتاب «بلوغ الأماني» أنَّ الإمام محمد ألَّف كتاب الكسب لمَّا سأله الناس أن يؤلف كتاباً في الورع، لكن المنية حالت دون إتمامه[٢]، وهو يسمى أيضاً كتاب: الاكتساب في الرزق المستطاب. وقد فُقِدَ هذا الكتاب فيما فُقِد من جملة التراث الإسلامي ولم يبق إلا مختصرٌ له، وهو اختصار محمد بن سماعة رحمه الله، وإليه أشار صاحب «كشف الظنون»، وصرَّح بأنَّ الإمام السَّرَخسي قام بشرح هذا الكتاب[٣].

وقد أشار السَّرَخسي إلى تضمُّن الكتاب لجملةٍ صالحةٍ من الفوائد والفرائد التي تميَّز بها، فقال عنه في مبسوطه: «وفيه من العلوم ما لا يسع جهلُها، ولا التخلُّف عن علمها، ولو لم يكن فيها إلا حثُّ المفلسين على مشاركة المكتسِبين

(١) يقول الدكتور العبد خليل: (ولما كان متن الكتاب مختلِطاً بشرحه في النسخة المخطوطة فقد حاول الأستاذ أبو الوفاء الأفغاني مصحِّح الكتابين اجتهاداً منه أن يفصل بين المتن والشرح بوضع المتن بين الأقواس، وقد علل اجتهاده هذا بقوله: لأنَّ المتقدمين من أصحابنا يمزجون شروحهم بمتن الكتاب ويشرحونه بالمعنى في أكثر المواضع، ويذكرونه بلفظه أيضاً منسوباً إلى الأصل بلفظ (قال) في ابتدائه ولا يميزون انتهاءهنَّ فتمييزه من الشرح صعب جداً). انظر: شمس الأئمة وأثره في أصول الفقه (١٤٣/١) وانظر معه شرح زيادات الزيادات للسرخسي (ص٣) المقدمة.

(٢) بلوغ الأماني (ص٦٥).

(٣) كشف الظنون (١٤٤٥/٢).

في الكسب لأنفسهم، والتناوُلِ من كَدِّ يدهم، لكان يحِقُّ على كل أحدٍ إظهارُ هذا النوع من العلوم، وقد كان شيخنا الإمام رحمه الله بيَّنَ بعض ذلك على طريق الإيثار فيه»[1].

وقد ذكر أنه شرحه بعد «المبسوط» وألحقه به فقال: «وإذ قد أجبتكم إلى ما سألتموني من إملاء شرح المختصر على حسب الطاقة، وقدرِ الفاقة، بالآثار المشهورة، والإشارات المذكورة في تصنيفات محمد بن الحسن رحمه الله؛ لإظهار وجه التأثير، وبيانِ طريق التصوير = رأيتُ أن أُلْحِق به إملاءَ شرحِ كتاب الكسب، الذي يرويه محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن رحمه الله، وهو من جملة تصنيفاته، إلا أنه لم يشتهر»[2].

وطُبع بدمشق سنة ١٤٠٠هـ، بتحقيق د. سهيل زكار، ومطبوع مع «المبسوط» للسَّرَخسي.

٨ ـ شرح كتاب الرَّضاع:

وهو شرح لكتاب «الرضاع» لمحمد بن الحسن، قال السَّرَخسي في مقدمته: «ولكني لمَّا فرغتُ من إملاء شرح المختصر بحسب الإمكان والطاقة، عند تحقُّق الحاجة والفاقة، وأتبعتُه بإملاء كتابِ الكسب = رأيتُ الصواب إتْباعَ ذلك بإملاء شرح هذا الكتاب ـ يعني الرَّضاع ـ، ففيه بعض ما لا بُدَّ من معرفته، وما يُحْتَاج فيه إلى شرحٍ وبيان»[3].

(١) المبسوط (٣٠/٢٤٤ ـ ٢٨٦).
(٢) المبسوط (٣٠/٢٤٤).
(٣) انظر: شرح كتاب الرضاع مطبوع مع مبسوط السَّرْخَسي (٣٠/٢٨٧).

وقد بدأ في إملائه يوم الخميس الثاني عشر من جمادىٰ الآخرة سنة سبع وسبعين وأربعمائة للهجرة، كذا ذكر مَن كَتَبَ إملاء السَّرَخسي[1].

٩، ١٠ ـ شرح كتابَيِ الحِيَل للإمام محمد والخصَّاف:

قام السرخسي رحمه الله بشرح هذين الكتابين وهما: كتاب «المخارج في الحِيَل» للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وكتاب «الحِيَل» للخصَّاف الحنفي المتوفىٰ سنة ٢٦١هـ.

فأمَّا الكتاب الأول فقد أثير الشكُّ حول نسبته إلىٰ الإمام محمد بن الحسن رحمه الله، وكان أبرزُ من شكَّك في هذه النسبة أبو سليمان الجوزجاني أحدُ تلامذة الإمام محمد بن الحسن رحمه الله[2]، إلا أنَّ تلميذاً آخر من تلامذته ـ وهو الإمام أبو حفص الكبير ـ صرَّح بنسبة هذا الكتاب إلىٰ محمد وقال: إنه من تصنيفه وتأليفه، وقد رجَّح السرخسي هذا القول وقال: «وهو الأصح»[3].

وقد طُبع هذا الكتاب سنة ١٩٣٠م، بتحقيق يوسف شخت، ثم أعيد طبعه ببغداد حديثاً[4].

وأما كتاب «الحيل» للخصَّاف، فهو أوسع من كتاب الإمام محمد، وهو يقع في مجلدين، ذكر ذلك التميمي في طبقات الحنفية.

وقد طُبع سنة ١٣١٤هـ في القاهرة، كما طُبع في ألمانيا بعناية المستشرق

---

(١) انظر: شرح كتاب الرضاع مطبوع مع مبسوط السَّرْخَسي (٣٠/٢٨٧).

(٢) انظر: المبسوط (٣٠/٢٠٩)، وكتاب المخارج في الحيل للإمام محمد (ص ٨٧).

(٣) انظر: المبسوط للسرخسي (٣٠/٢٠٩).

(٤) انظر: شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه (١/١٤٧).

يوسف شخت.

يقول الإمام محمد أبو زهرة ﷺ معلِّقاً على مضامين هذين الكتابين: «والذي يطالع كتابي الحيل للإمام محمد والخصاف، يجد أنَّ حِيَل أئمة المذهب الحنفي المذكورة في الكتابين حِيَلٌ مشروعةٌ، وما تفضي إليه أمرٌ مشروع، وقد وُضِعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهراً، وهي تشمل كلَّ الأسباب الشرعية التي وضعها الشارع وجعلها سبيلاً إلى مقتضياتها الشرعية»[(١)].

١١ ـ شرح أدب القاضي للخصاف:

لقِيَ هذا الكتاب قَبولاً كبيراً بين طلبة العلم[(٢)]، فقد قام السَّرَخسي بشرحه، وشرَحَه معه أيضاً جملةٌ من أهل العلم منهم:

ـ الإمام أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة ٣٧٠هـ.

ـ الإمام أبو جعفر محمد بن عبد الله الهندواني، المتوفى سنة ٣٦٢هـ.

ـ الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد القدوري المتوفى سنة ٤٣٨هـ.

ـ شيخ الإسلام علي بن الحسين السُّغدي المتوفى سنة ٤٦١هـ.

ـ شمس الأئمة عبدالعزيز بن أحمد الحَلْوائي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.

ـ برهان الأئمة عمر بن عبدالعزيز بن مازه المعروف بالحسام الشهيد

(١) انظر: أبو حنيفة لأبي زهرة (ص٤٢٤)، شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه (١/١٤٧).

(٢) قال عنه حاجي خليفة: (وهو كتاب جامع غاية ما في الباب، ونهاية مآرب الطلاب؛ ولذلك تلقوه بالقبول، وشرحه فحول أئمة الفروع والأصول). كشف الظنون (١/٤٦).

المتوفى سنة ٥٣٦هـ.

ـ الإمام أبو بكر محمد المعروف بخواهر زاده المتوفى سنة ٤٨٣هـ.

ـ الإمام فخر الدين الحسن بن منصور الأوزجندي المعروف بقاضي خان المتوفى سنة ٥٩٢هـ[١].

١٢ ـ شرح مختصر الطحاوي في فروع الحنفية:

شرَحَ الإمام السَّرَخسي هذا الكتاب في خمسة أجزاءٍ، ولكتاب مختصر الطحاوي أهميةٌ كبرىٰ بين طلبة العلم، حيث قام غيرُ واحدٍ منهم بشرحه، فقد شرحه شيخ الإسلام بهاء الدين علي بن محمد السمرقندي الاسبيجابي المتوفىٰ سنة ٥٣٠هـ، وشرحه الإمام أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الحنفي المتوفىٰ سنة ٣٧٠هـ، وشرحه أبو عبد الله حسين بن علي الصيمري المتوفىٰ سنة ٤٣٦هـ[٢].

وذكر الكوثري أنَّ شرح السَّرَخسي لمختصر الطحاوي تُوجد قطعةٌ منه في مكتبة السليمانية، والباقي منه في مكتبة شهزاده بالآستانة[٣].

١٣ ـ كتاب أشراط الساعة:

ذكره حاجي خليفة في «كشف الظنون»، قال عنه: «وهو كتابٌ لطيف، أوله: الحمد لله رب العالمين إلخ، قال أما بعد: فهذه صفة أشراط الساعة ومقاماتها،

---

(١) انظر كشف الظنون (١/٤٦، ٤٧).

(٢) كشف الظنون (٢/١٦٢٧، ١٦٢٨).

(٣) انظر: الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي (ص٣٧).

نقلتها من إملاء شمس الأمة الحلواني . . . إلىٰ آخره»[١].

١٤ ـ كتاب الفوائد الفقهية:

ذكره صاحب «كشف الظنون»[٢].

١٥ ـ شرح كتاب النفقات للخصاف:

ذكره صاحب «كشف الظنون» نقلاً عن الصدر الشهيد[٣]، والعيني في «البناية شرح الهداية»[٤].

١٦ ـ الأمالي في الفقه:

ذكره صاحب «كشف الظنون»[٥]، والعيني في «البناية شرح الهداية»[٦].

١٧ ـ كتاب «أصول السرخسي»، أو كتاب «تمهيد الفصول في الأصول»:

وهو الكتاب الذي نتناوله بالتحقيق في هذه الدراسة، وقد تتبَّعنا الكشافات والفهارس علَّنَا نجدُ كتابًا آخر له في أصول الفقه، فلم نجد غير هذا الكتاب.

(١) كشف الظنون (٢/١٢٩٨).
(٢) انظر: كشف الظنون (٢/١٣٩٢).
(٣) انظر: كشف الظنون (٢/١٢٩٨).
(٤) انظر: البناية شرح الهداية (٥/٦٦٥).
(٥) انظر: كشف الظنون (١/١٦٤)
(٦) قال العيني في البناية شرح الهداية (٣/١٨٦): "وصرح به المحاملي في التجريد، وأبو الطيب في المجرد، والسَّرْخَسي في الأمالي".

المطلب السادس
حياته العملية

لم يكن للسَّرَخْسي شيء يَشْغل حياتَه مثل التعليم، فالتعليم يجري في دمه، قبل سجنه يُعلِّم، وفي سجنه يُعلِّم، وبعد خروجه من سجنه يُعلِّم، علَّم الفقهَ، ومنه أكثر، وبه اشتهر[١]، وعلَّم أصولَ الفقه[٢]، وعلَّم الحديث[٣]، ولم يَشْغله التعليم عن نصيحة المسلمين، بل كان يقوم بواجبه في بيان الحق، لا يخاف في ذلك لومةَ لائم، وبسبب هذا سُجِن.

ولم تذكُر لنا الكتب التي تكلَّمت عن سيرته وذكرت ترجمته أنه تولَّىٰ منصبًا رسميًّا، كتقلُّد قضاء، أو تولِّي وزارة، أو قيامٍ بتدريسٍ في مدرسةٍ نظامية، ولعلَّ السَّبب في ذلك فيما يظهر لي هو زهده؛ ولذا كان كثيرًا مايصفه الكاساني في كتابه «بدائع الصنائع» بالزاهد، ومن أمثلة هذا:

أ ـ (قال الشيخ الإمام الزاهد السَّرْخَسي رحمه الله)[٤].

ب ـ (وإليه مال الشيخ الإمام الزاهد السَّرْخَسي)[٥].

ج ـ (وإليه ذهب الشيخ الإمام الزاهد السَّرْخَسي رحمه الله تعالىٰ)[٦].

---

(١) ودليل هذا إملاؤه لشروحه علىٰ كتب محمد بن الحسن، وما تجده في كتب التراجم من قولهم: "تفقه علىٰ شمس الأئمة"، وانظر في تراجم طلابه تجد هذا واضحًا بيِّنًا.

(٢) ودليل هذا إملاؤه لكتابه في أصول الفقه.

(٣) ودليل هذا ما جاء في ترجمة تلميذه عثمان بن علي البِيكَنْدي: (تفقه علىٰ إمام سرخس محمد بن أحمد بن أبي سهل السَّرْخَسي، وسمع الحديث منه) الأنساب (١/٤٣٥).

(٤) بدائع الصنائع (١/١٩٦).

(٥) بدائع الصنائع (١/٢٢٥).

(٦) بدائع الصنائع (١/٢٩٥).

المطلب السابع
مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه

وصل شمس الأئمة السَّرَخْسي إلىٰ مرتبةٍ عاليةٍ في العلم، والدلائلُ علىٰ هذا كثيرة، منها:

١ ـ أنه لُقِّب بشمس الأئمَّة، ولُقِّب شيخُه الحَلْوائي بشمس الأئمَّة، وعند الإطلاق يراد التلميذ دون الشيخ.

٢ ـ أنه يُذْكَر مع مشايخه في كتب الفقه، من أمثلة ذلك:

أ ـ «وذكر القاضي الإمام ركن الإسلام علي السُّغْدي، والشيخ الإمام شمس الأئمة السَّرَخسي ﷺ في شرح أدب القاضي للخصاف»[١].

ب ـ «وبه أخذ شمس الأئمَّة السَّرَخْسي، وشمسُ الأئمة الحَلْوائي»[٢].

٣ ـ أنَّ من زيادة التعريف بمن يُتَرجَم له في كتب التراجم أن يُقَال: كان من أقران السَّرَخْسي، ومن أمثلة هذا:

أ ـ قال القرشي: «سيفُ الدين: لَقَبٌ اشتُهِر به الإمام عبد الله بن علي الكندي أبو محمد، من أقران شمس الأئمَّة السَّرَخْسي»[٣].

---

(١) المحيط البرهاني (٩/٣٢٤).

(٢) الفتاوىٰ الهندية (٢/٧٩).

(٣) انظر: الجواهر المضية (٤/٣٩٨).

ب ـ قال القرشي: «محمد بن الحسن الباهلي، أبو نصر الخطيب، إمامٌ كبيرٌ، من أقران شمس الأئمَّة السَّرَخْسي»(١).

٤ ـ أنه يُنظَر إليه أنه من العلماء المبرِّزين، ويدلُّ على ذلك: ما قاله ابن العماد في ترجمة شمس الأئمة الكردري: «ورفع ـ أي: شمس الأئمة الكردري ـ علمَ أصول الفقه بعد اندراسه من زمن القاضي أبي زيد الدبُّوسي وشمسِ الأئمَّة السَّرَخسي»(٢).

٥ ـ أنه وُصِف بأوصافٍ تدلُّ على رتبته العلمية العالية، ومنها ما وصفه به محمد بن عبد العظيم المكي الرومي الحنفي، حيث قال: «... هذا جواب الحَلْوائي، وناهيك به؛ إذ هو شيخ المذهب في عصره، تخرَّج به الفحول النُّظَّار من أئمتنا، كشمس الأئمَّة السَّرَخْسي»(٣).

٦ ـ اهتمام العلماء ـ وخاصَّةً الحنفية ـ باختياراته وترجيحاته، والأمثلة على هذا كثيرة جدًّا(٤).

وأما عن ثناء العلماء عليه فهو ثناءٌ عاطرٌ يليق بمقامه:

---

(١) انظر: الجواهر المضية (٣/١٣٥).

(٢) شذرات الذهب (٥/٢١٧)، ومثل هذا جاء في الجواهر المضية (٣/٢٢٩، ٢٣٠) لكن بلفظ: (أحيى).

(٣) القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد (ص١٣٥).

(٤) انظر مثلا من كتبهم الفقهية: البحر الرائق (١/١٥٤، ١٨٢)، الهداية شرح البداية (٣/٧٤، ١٠٦)، تبيين الحقائق (٣/٦٥، ٢٠٩)، حاشية ابن عابدين (٢/١٦، ٥١)، فتح القدير (١/٤٧٢)، (٣/١٢١)، لسان الحكام (ص٢٤٨، ٢٦٦)، مجمع الأنهر (١/٩٤، ١٤١)، الفتاوى الهندية (٢/٣٥١، ٣٦١).

١- قال بدر الدين العيني: «وهو من كبار علماء ما وراء النهر، صاحبُ الأصول والفروع، كان إمامًا حجَّةً من فحول الأئمة، ذا فنون»(١).

٢- قال القرشي في ترجمته: «الإمام الكبير، شمس الأئمَّة، صاحب المبسوط وغيره، أحدُ الفحول الأئمة الكبار أصحابِ الفنون، كان إمامًا علَّامةً حجَّةً متكلمًا فقيهًا أصوليًّا مناظرًا، لزم الإمام شمسَ الأئمَّة أبا محمد عبد العزيز الحَلْوائي حتى تَخرَّج به، وصار أنظرَ أهل زمانه»(٢).

٣- قال ابن قطلوبغا في ترجمته: «كان عالمًا أصوليًّا مناظرًا»(٣).

٤- وقال اللكنوي في ترجمته: «كان إمامًا علَّامةً حجَّةً متكلمًا مناظرًا أصوليًّا مجتهدًا»(٤).

٥- وقال الشهاب بن فضل الله العمري: «استمدَّ من شمس الأئمة ـ يعني: الحَلْوائي ـ حتى كان بدرًا تمامًا، وصار إمامًا فاضلًا متكلمًا فقيهًا أصوليًّا مناظرًا، يتوقد ذكاءً، لزِمَ شمسَ الأئمَّة، وتخرَّج به، حتى صار في النظر فرْدَ زمانه، وواحدَ أقرانه، وأخذ في التصنيف والتعليق، وناظَرَ وشاع ذكرُه»(٥).

٦- ومن الثناء عليه ما يأتي في ثنايا الكتب الفقهية، ومن أمثلته: «وقال الإمام شمس الأئمة السَّرَخْسي»(٦)، «قال الشيخ الإمام الأجَلُّ شمسُ الأئمَّة

(١) البناية شرح الهداية (١/٣٦٣).
(٢) الجواهر المضية (٣/٧٨).
(٣) تاج التراجم (ص٢٣٤).
(٤) الفوائد البهية (ص١٥٨).
(٥) مسالك الأبصار (٣/٣٧)، مخطوط بالمكتبة الأزهرية.
(٦) البحر الرائق (٥/٨٢).

السَّرَخسي»[(١)].

٧- ومن الثناء عليه ما يأتي في كتبه التي أملاها مِمَّن كتبها، ومن أمثلته: «قال الشيخ الإمام الأجَلُّ الزاهد شمسُ الأئمة وفخرُ الإسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل السَّرَخْسي رضي الله عنه»[(٢)].

---

(١) الفتاوى الهندية (١/٣٢٠).

(٢) المبسوط (١٠/٢٠٩).

المطلب الثامن
وفاته

اختلف مَن ترجم للسَّرَخْسي في سنة وفاته، ويمكن أن نُجمِلَ هذا الاختلاف في الأقوال التالية، مقتصرين على أهمها، وأهمِّ من قال بها:

١ ـ أنه توفِّي سنة ثلاثٍ وثمانين وأربعمائة، ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون[١].

٢ ـ أنه توفِّي سنة ثمانٍ وثمانين وأربعمائة، وهذا قال به اثنان من شُرَّاح الهداية وهما: العيني[٢] وابن الهمام[٣]، وقال به ابن الشِّلْبي[٤] في حاشيته على تبيين الحقائق[٥]،

(١) انظر: كشف الظنون (١/٤٦، ١١٢، ١٦٤).

(٢) قال بدر الدين العيني: (وكان خواهر زاده إمامًا كاملًا في الفقه، بحرًا غزيرًا، صاحبَ التصانيف، ومبسوطه أطول المباسيط، مات في سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وهي السنة التي توفي فيها شمس الأئمة السَّرْخَسي ﷺ). البناية شرح الهداية (٧/٣٠١). وذكر العيني في موضعٍ قبل هذا أنَّ السَّرَخْسي مات في حدود الأربعمائة وعشرين، قال العيني: (مات في حدود الأربعمائة وعشرين، ونسبته إلى سرخس...) البناية شرح الهداية (١/٣٦٣) وهذا إما وهمٌ من العيني أو تصحيفٌ في النسخ المطبوعة.

(٣) قال ابن الهمام عن خواهر زاده: (وهو معاصرٌ لشمس الأئمة السَّرْخَسي، وموافقٌ له في اسمه وكنيته؛ لأن شمس الأئمة اسمه محمد، وكنيته أبو بكر بن أبي سهل، وتوفي كلٌّ منهما في العام الذي توفي فيه الآخر، وهو عام ثمان وثمانين وأربعمائة). فتح القدير (٦/١٠٣).

(٤) قال ابن عابدين: (بكسرٍ فسكون، وتقديمِ اللام على الباء الموحدة) حاشية ابن عابدين (١/٥).

(٥) قال ابن الشِّلْبِي عن خواهر زاده: (وكانت وفاته فيما بلغنا في السنة التي توفي فيها شمس الأئمة=

ونسبه للأتقاني[١] وقال به القاري في الأثمار الجنية[٢].

٣ ـ أنه توفي في حدود التسعين وأربعمائة، وهذا قال به القرشي في الجواهر المضية[٣]، وذكره اللكنوي في ....

= السَّرَخْسي سنة ثمان وثمانين وأربعمائة). حاشية ابن الشِّلْبِي على تبيين الحقائق (٣/٢٩٤).

(١) قال ابن الشِّلْبي في حاشيته على تبيين الحقائق (٤/٣٠): (قال الأتقاني: وشمس الأئمة هو أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، صاحب التصانيف الكثيرة في الأصول والفروع توفي سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، سنة توفي أبو بكر خواهر زاده).
فالأتقاني (ت٧٥٨هـ) هو أقدمُ مَنْ ذكر وفاة السَّرَخسي من علماء الحنفية، إلا أنه قرنه بوفاة خواهر زاده، وحدَّدها بسنة ٤٨٨هـ، ولكن يَرِد عليه أنَّ وفاة خواهر زاده بإجماع المترجمين سنة ٤٨٣هـ، كما يَرِد عليه خطؤه في ذكر وفاة البزدوي، فقد ذكرها بعدهما وحدَّدها بسنة٤٨١هـ، بينما المعروف أنها كانت في الخامس من رجب من سنة ٤٨٢هـ. وعنه أخذ العيني في البناية، وابن الهمام في فتح القدير، بدليل متابعتهما له في الخطأ في وفاة خواهر زاده والبزدوي.

(٢) الأثمار الجنية في الأسماء الحنفية اللوح ٦٨/ب.
وقد ذكر اللكنوي أنَّ القاري ذكر في طبقاته أنَّ وفاة السَّرَخْسي كانت في سنة ٤٣٨ هـ.
وهذا استبعده بعض الباحثين كالدكتور: عبد الفتاح الحلو في تحقيقه للجواهر المضية حيث قال: (ولعلَّ صوابه: سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة) (٣/٨٢) حاشية رقم: (١).
وكأبي الوفاء الأفغاني حيث قال: (ولعلَّ فيما ذكره القاري من تاريخ وفاته سبقُ قلمٍ صوابُه: ثلاث وثمانون وأربعمائة) مقدمة تحقيق أصول السَّرْخَسي (١/٧).
وبعد رجوعي لمخطوطتين من كتاب القاري في مركز جمعة الماجد للتراث، تَبَيَّن لي ما يلي:
ـ أنَّ المخطوطة الأولى ـ وهي مخطوطةُ خُدا بخش ـ جاء فيها أنَّ وفاة شمس الأئمة السَّرَخْسي كانت سنة ٤٣٨ هـ، وهذا واضحٌ أنه تصحيف، ولعلَّ هذه النسخة هي التي نقل منها اللكنوي تاريخَ وفاة شمس الأئمة السَّرَخْسي.
ـ أنَّ المخطوطة الثانية ـ وهي مخطوطةُ السليمانية ـ جاء فيها أنَّ وفاة شمس الأئمة السَّرَخْسي كانت سنة ٤٨٨ هـ، فيصبح تاريخ وفاة شمس الأئمة السَّرْخَسي عند القاري سنة ٤٨٨ هـ.

(٣) الجواهر المضية (٣/٨٢).
وقد وهم د. **العبد خليل محمد أبو عيد** عندما قال: إنّ مؤلف الجواهر المضية ذكر أن وفاة=

الفوائد البهية[١].

٤ ـ أنه توفي في حدود الخمسمائة، وهذا قال به ابن قطلوبغا في تاج التراجم[٢]، وذكره اللكنوي في الفوائد البهية[٣].

مناقشة الأقوال والترجيح:

أمَّا ما جاء في «كشف الظنون» فهو مردود؛ لأنه صاحب أوهام وظنون[٤]، فقد ذكر في الكتاب نفسه أكثر من تاريخ لوفاة السَّرَخْسي، منها: سنة تسعين وأربعمائة[٥]، وفي حدود سنة تسعين وأربعمائة[٦]، وفي حدود سنة خمسمائة[٧]، وفي سنة أربعٍ وأربعين وخمسمائة هـ[٨].

وأما ما ذكره ابن قطلوبغا فيظهر لنا بُعْده؛ لتفرُّده به، فلم نقف على من

= شمس الأئمة السَّرْخَسي كانت سنة ٤٩٠ هـ؛ لأن مؤلف الجواهر المضية ذكر أن وفاة شمس الأئمة السَّرْخَسي كانت في حدود التسعين والأربعمائة. انظر: الجواهر المضية (٣/٨٢)، شمس الأئمة السَّرْخَسي وأثره في أصول الفقه (ص٥٣).

(١) انظر: الفوائد البهية (ص١٥٨).

(٢) انظر: تاج التراجم (ص٢٣٤).

(٣) انظر: الفوائد البهية (ص١٥٨).

(٤) وقد وقفنا على نقلٍ يؤيد ما ذكرناه عن كتاب «كشف الظنون» عن اللكنوي حيث قال: (ولا يخفى على مَن ولع بمطالعة «كشف الظنون» أنَّ فيه أوهامًا كثيرة، ومناقضاتٍ كبيرة في تواريخ مواليد العلماء، ووفيات الفضلاء، فمَن قلَّده تقليدًا بحتًا من غير أن ينقده نقدًا؛ فقد وقع في الزلل، والله العاصم عن الخطأ والخلل) التعليقات السنية على الفوائد البهية (ص١٢٤).

(٥) انظر: كشف الظنون (١/٥٦١).

(٦) انظر: كشف الظنون (٢/٩٦٤).

(٧) انظر: كشف الظنون (٢/١٠٧٩).

(٨) انظر: كشف الظنون (٢/١٤١٤).

جاوز التسعين وأربعمائة في سنة وفاة شمس الأئمة السَّرَخْسي من العلماء المعتبرين.

والقول الثالث تقريبي.

فيبقىٰ القول الثاني هو **الأقرب ـ أي أنَّ وفاته كانت سنة ٤٨٨هـ ـ**، وذلك لمرجِّحات، منها:

١ ـ أنه قول أقدمِ عالمٍ حنفيٍّ يحدد وفاة السَّرَخْسي بسنةٍ محدَّدةٍ، وهوالأتقاني.

٢ ـ يمكن اعتباره وسطاً بين الأقوال.

٣ ـ عدمُ جزم أصحاب الأقوال الأخرىٰ في تحديد السنة. والله أعلم.

الفَصْل الثاني
التعريف بكتاب أصول السرخسي[1]

وفيه سبعة مطالب:

* المطلب الأول عنوان الكتاب.
* المطلب الثاني صحة نسبة الكتاب للمؤلف.
* المطلب الثالث مصادر الكتاب.
* المطلب الرابع منهج المؤلف.
* المطلب الخامس: أهمية الكتاب.
* المطلب السادس: تقويم الكتاب.
* المطلب السابع وصف نسخ المخطوط

---

(١) مع قراءتنا للكتاب، فقد كان الفضل بعد توفيق الله في كتابة هذا الفصل بكامله لبعض الدراسات المعاصرة، وقد أفدنا منها كثيراً، وهي: «أبو حنيفة وأصحابه» لمحمد أبو زهرة، «الفكر الأصولي الحنفي» لهيثم خزنة، «المذهب الحنفي» لأحمد النقيب، مقدمة تحقيق «كتاب المبسوط» للسرخسي، «علم أصول الفقه في القرن الخامس الهجري» لشوشان، «شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه» للدكتور العبد خليل، «رسالة في بيان الكتب التي يعول عليها في المذهب الحنفي والرد على ابن كمال باشا» للعلامة محمد بخيت المطيعي، «الفكر الأصولي» للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان.

المطلب الأول
عنوان الكتاب

اشتهر هذا الكتاب الجليل بين أهل العلم منسوبًا إلىٰ المؤلف، فأصبح معروفًا بين العلماء بـ«**أصول السَّرَخسي**»، أو «**أصول الفقه**» للسَّرَخسي، ولعلَّ السبب في هذا أن السَّرَخْسي لم يذكر اسمًا لهذا الكتاب في مقدمته ولا في ثناياه، وقد تأمَّلنا النُّسَخ التي جمعناها في تحقيق هذا الكتاب ـ والتي بلغت إحدىٰ وعشرين نسخةً ـ، فلم نخرُج باسمٍ قاطعٍ لهذا الكتاب.

وإليك تفصيل ذلك:

١ ـ جاء في غلاف نسخة (ك): «كتاب أصول الفقه للإمام السَّرخسي».

٢ ـ وفي نسخة (ف): «كتاب أصول الفقه لشمس الأئمَّة السَّرخسي».

٣ ـ وفي نسخة دار الكتب المصرية (د): «أصول سَرخسي».

٤ ـ وجاء فيها أيضا: «كتاب النهيِ من الأصول»، وهذه التسمية لا يمكن أن يُعتمَد عليها، لأنها قد تكون من تصرُّفات النساخ، أو من تصرُّفات من تَملَّك الكتاب؛ نظراً لاختلاف الخط بين العنوان ومتن الكتاب.

٥ ـ وأمّا النسخة العثمانية فإنه مكتوبٌ عليها، «بلوغ السول في الأصول» حسبما أفاده أبو الوفاء الأفغاني[١]، وقد علَّق الدكتور العبد خليل علىٰ هذا بقوله:

---

(١) انظر: طبعة أبي الوفاء الأفغاني (١/٤)، وينبه إلىٰ أن المثبت في صفحة العنوان للنسخة العثمانية=

«ولكن يبدو أنَّ هذه التسمية إنما هي تصرُّفٌ من بعض ناسخي الكتاب، إذ لو صحَّت لورد لها ذكرٌ في نسخٍ أخرىٰ»[1]، والحقيقة أنَّ ما ذهب إليه الدكتور هو الصحيح، وقد اطَّلعنا علىٰ النسخة فوجدنا تباينًا في الخط الموجود في العنوان، وبين خط المتن، وإن كان أبو الوفاء الأفغاني ﵀ قد نقل هذا دون ذكرٍ لهذه الملحوظة.

٦ ـ وفي النسخة الفرنسية «شرح منار السرخسي»، ولكنه كان بيِّناً وواضحاً جداً أنه من تصرُّف النسَّاخ؛ نظراً لاختلاف الخط.

٧ ـ وقد نُشِر الكتاب في إحدىٰ طبعاته التجارية المتأخرة بعنوان: "المحرر في أصول الفقه"، ولم يبين الناشر مستندَه في هذا العنوان.

٨ ـ وأشار أبو الوفاء الأفغاني إلىٰ أنَّ اسم الكتاب هو: «**تمهيد الفصول في الأصول**» استخرج ذلك من عبارة السَّرخسي في شرح السِّيَر الكبير، وهي قوله: «وقد استقصينا هذا فيما أمليناه في تمهيد الفصول في الأصول»[2]، ولكنه أبقىٰ علىٰ العنوان الذي اشتهر به الكتاب[3].

وهذا هو أقوىٰ وأصرح ما وقفنا عليه بالنسبة لاسم هذا الكتاب.

= (٢/ب) هو (كتاب أصول الفقه، تأليف الشيخ الإمام...).

(١) انظر: شمس الأئمة السَّرْخَسي وأثره في أصول الفقه (ص١٥١).

(٢) انظر: شرح السِّيَر الكبير (٥/٢٢٩).

(٣) قال أبو الوفاء ﵀ في مقدمة تحقيقه (١/٤) بعد ذلك: (... وهذا يرشد إلىٰ أن اسم الكتاب تمهيد الفصول دون بلوغ السول، فيظهر أن تسميته باسم بلوغ السول في الأصول من تصرف بعض ناسخي الكتاب، وحيث لم يشتهر الكتاب بين جمهور أهل العلم علىٰ توالي القرون إلا باسم (أصول السرخسي) جعلناه عنوان الكتاب دون الاسمين السالف ذكرهما).

وهذه بعض الإيرادات التي قد تَرِد على هذا العنوان، مع الرد عليها:

الإيراد الأول: أنَّ هذا العنوان قد يكون لكتابٍ في فنٍّ آخر، كأصول الحديث.

الرد عليه: السَّرَخسي ذكر هذا العنوان بعد مسألةٍ أصولية، حيث قال: «ولا يقاس المنصوص على المنصوص عندنا، ... وقد استقصينا هذا فيما أمليناه في تمهيد الفصول في الأصول، والله الموفق»[1].

الإيراد الثاني: لو سُلِّم أنَّ هذا الكتاب في الأصول، فما الدليل على أنَّ «شرح السِّيَر الكبير» متأخِّرٌ في التأليف عن كتاب السَّرْخَسي في الأصول، وخاصةً أنه ألفهما في السجن؟

الرد عليه: الدليل على تأخُّر «شرح السِّيَر الكبير» في التأليف عن كتاب السَّرْخَسي في الأصول: أنَّ السَّرْخَسي جاءه الفرج بالخروج من السجن وقد وصل في «شرح السِّيَر الكبير» إلى باب الشروط[2]، وهذا دليلٌ على أنه لم يتمَّه في السجن، وهذه التسمية وردت بعد باب الشروط، وهذا دليلٌ على أنه قالها بعد خروجه من السجن عند إكماله لشرح السِّيَر الكبير.

الإيراد الثالث: لو سُلِّم أنَّ الكتاب في الأصول، وأنَّ «شرح السِّيَر الكبير» متأخِّرٌ في التأليف عن كتاب السَّرَخسي في الأصول؛ فما الدليل على أنَّ السَّرَخْسي لم يكن له كتابٌ آخر في الأصول؟

الرد عليه: أنَّ كتب التراجم وفهارسِ الكتب لم تذكر للسَّرَخْسي إلا كتابًا

(١) انظر: شرح السِّيَر الكبير (٥/٢٢٨، ٢٢٩).

(٢) انظر: تاج التراجم (ص٢٣٥).

واحدًا في الأصول.

والسَّرْخَسي ذكر هذا الاسم في شرحه للسِّيَر الكبير عَقِيب مسألة قياس المحصَر الذي لا يجد الهدي على المتمتع الذي لا يجد الهدي، فيصوم عشرة أيام، وهذه المسألة نفسُها ذكرها السَّرَخسي في "فصل: في ذكر شرط القياس"، بل وبعض الألفاظ متطابقة، فقوله في شرح السِّيَر الكبير: (ولا يُقاس المنصوص على المنصوص) موجودٌ بنصه في كتابه في أصول الفقه، ودونك نصَّ السَّرَخسي في الكتابين؛ لتُبصِر التقاربَ بينهما:

قال السَّرْخَسي في فصل: في ذكر شرط القياس:

(ومن هذه الجملة: تعليلُ الأصل لتعدية الحكم إلى موضعٍ منصوص، فإنَّ ذلك لا يجوز عندنا، نص عليه محمد في «السِّيَر الكبير»، وقال: النص الوارد في هدي المتعة لا يجوز تعليلُه؛ لتعدية حكم الصوم فيه إلى هَدْي الإحصار؛ لأنَّ ذلك منصوصٌ عليه، وإنما يُقَاس بالرأي على المنصوص، **ولا يُقاس المنصوص على المنصوص**)[1].

وقال السَّرَخْسي في «شرح السَّيَر الكبير»:

(وذَكَر هنا ـ أي: محمد بن الحسن ـ أنه ـ أي: المحصَر ـ إذا كان لا يقدر على هَدْيٍ يبعثه ليتحلَّل به، فإنَّ عطاء بن أبي رباح كان يقول: يتحلَّل بصوم عشرة أيام، بالقياس على هَدْي المتعة، وأهلُ المدينة كانوا يقولون: يتحلَّل بغير شيء، فأما المذهب عندنا: أنه لا يتحلَّل إلا بالهَدْي؛ لأنَّ حكم المحصَر منصوصٌ عليه

(١) انظر: (٣/٩٥، ٩٦).

في القرآن، وهو التحلُّل بالهَدْي خاصَّةً، وكونُ الصوم بدلًا عن الهَدْي في المتعة والقِران منصوصٌ عليه هنا، **ولا يقاس المنصوص على المنصوص** عندنا...، وقد استقصينا هذا فيما أمليناه في **تمهيد الفصول في الأصول**، والله الموفِّق)[1].

ثم هذا الاسمُ مناسبٌ لما ذكره السَّرَخْسي في بيان سبب تأليفه لكتابه في الأصول بقوله: (ولمَّا انتهى المقصودُ من ذلك ـ أي: من شرح كتب محمد بن الحسن ـ رأيتُ من الصواب أن أُبيِّن للمقتبسين أصولَ ما بَنَيْتُ عليها شرحَ الكتب؛ ليكون الوقوف على الأصول معِينًا لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع، ومرشدًا لهم إلى ما وقع الإخلالُ به في بيان الفروع...)[2]. فكتاب السَّرَخْسي في الأصول تمهيدٌ وتوطئةٌ لفهم كتب محمد بن الحسن التي شرحها.

(١) انظر: شرح السِّيَر الكبير (٥/٢٢٨، ٢٢٩).
(٢) انظر: (١/١٣٤).

المطلب الثاني
صحة نسبة الكتاب للمؤلف

الدلائل والبراهين على أنَّ للسَّرَخسي كتابًا في أصول الفقه كثيرةٌ، فأينما يمَّمْتَ طرفك في كتب أهل العلم وجدتهم يذكرون أنَّ له كتابًا في أصول الفقه:

ـ فهذا ابن نُجيم يقول: «وذكر الإمام السَّرَخسي في أصوله»(١).

ـ وهذا الزيلعي يقول: «وفي أصول السَّرَخسي»(٢).

ـ وهذا التفتازاني يقول: «وأما المذكور في أصول السَّرَخسي»(٣).

ـ وهذا الزركشي يقول: «وقال شمس الأئمَّة السَّرَخسي في أصوله»(٤).

ـ وهذا البخاري يقول: «وكذا في أصول الفقه لشمس الأئمة السَّرَخسي»(٥).

بالإضافة إلى ما يُذكَر في كتب التراجم وفهارس الكتب:

ـ فهذا ابن قطلوبغا يقول في ترجمته: «ورأيتُ له كتابًا في أصول الفقه، جزءًا ضخمًا»(٦).

---

(١) البحر الرائق (٤/٣٠٣).
(٢) تبيين الحقائق (٢/١٦٠).
(٣) التلويح شرح التوضيح (٢/٣٠٢).
(٤) البحر المحيط (٢/٣٠٧).
(٥) كشف الأسرار (٣/١٨٩).
(٦) تاج التراجم (ص٢٣٥).

ـ وهذا اللكنوي يقول في ترجمته: «وله كتابٌ في أصول الفقه»[1].

ـ وقال صدِّيق خان وهو يعدِّد الكتبَ القديمة المصنفة في أصول الفقه: «ومنها: أصول شمس الأئمَّة السَّرَخسي»[2].

ـ وقال الزركلي وهو يعدِّد كتبه: «والأصول في أصول الفقه»[3].

فهذا كله دليلٌ قاطعٌ علىٰ وجود كتابٍ لشمس الأئمَّة السَّرَخسي في أصول الفقه.

ونسْتَدِلُّ علىٰ أنَّ الكتاب الذي نحققه هو لشمس الأئمة السَّرْخَسي بأمرين:

الأول: أنه جاء في جميع النسخ الخطية التي وقفنا عليها أنه لشمس الأئمة السَّرَخسي.

الثاني: مقارنةُ نُقُولِ أهل العلم من هذا الكتاب بما هو موجودٌ في النسخ الخطية، فوجدنا التطابقَ بينها أحيانا بالنص، وأحيانًا بالمعنىٰ، وسيظهر هذا جليًّا في قسم التحقيق.

(١) الفوائد البهية (ص١٥٨).

(٢) أبجد العلوم (٢/٧٣).

(٣) الأعلام للزركلي (٥/٣١٥).

المطلب الثالث
مصادر الكتاب

استمدَّ السَّرَخسي معلوماتِ ومسائلَ كتابه هذا من عدَّة كتبٍ فقهيةٍ وأصوليةٍ، أشار إلىٰ بعضها، وصرَّح بأسماء بعضها الآخر، وبعضُها لم يصرِّح به، لكن بالرجوع إليها وُجِد أنه استمدَّ منها، وفيما يلي عرضٌ لأهم هذه الكتب التي استمدَّ منها معلوماتِ كتابه تمهيدِ الفصول في الأصول:

١ ـ المبسوط(١):

(١) لم أقف علىٰ ذكر السَّرْخَسي له في كتابه، وإنما ذكر كتاب الصلاة والاستحسان منه. انظر: (١/٥٩٠، ٢/١٧٠، ٢٦٩)، وهذان الكتابان لم ينصَّ السَّرْخَسي علىٰ أنهما من كتاب محمد بن الحسن المبسوط، وإنما تبيَّن هذا بالرجوع إلىٰ المبسوط.
وذكر السَّرَخسي كتبًا أخرىٰ، ككتاب الإقرار، والإكراه، والتحري، والطلاق، والشركة، والصلح، والمضاربة، والدعوىٰ وغيرها، وهذه الكتب فيما يظهر لي هي جزءٌ من كتابه المبسوط، فليست هي كتبٌ مفردةٌ لمحمد بن الحسن، ويدلُّ علىٰ هذا ما يلي:
١ ـ قول حاجي خليفة عن كتاب المبسوط: (ألفه مفرَداً؛ فأوَّلاً ألَّف مسائلَ الصلاة وسماه كتاب الصلاة، ومسائل البيوع وسماه كتاب البيوع وهكذا الأيمان والإكراه، ثم جُمِعت فصارت مبسوطًا) كشف الظنون (٢/١٥٨١).
٢ ـ قول الباحث تراوري مامادو في رسالته: «آراء الإمام محمد بن الحسن الأصولية»: (أما ما يذكره ابن النديم ومَن تابعه من اعتبار كلِّ موضوعٍ كتَبَ فيه محمد كتابًا مثل: كتاب الصلاة وكتاب الزكاة وكتاب المناسك ونحوها، فليس المقصود به الكتابُ المعروف، بل هو عناوين للموضوعات، أشبه ما يكون بالفصل اليوم؛ لأنه لم توجد له كتبٌ مستقلة بهذه العناوين) (١/٢٥).
وقد يعترض معترض فيقول: ذَكَرْتَ هذه الكتب ومنها: كتاب الطلاق، والشركة، والصلح، والمضاربة، والدعوىٰ، وبيَّنتَ أنه ظهر لك أنها من كتاب المبسوط لمحمد بن الحسن،=

وهو لمحمد بن الحسن، ويُعرَف هذا الكتاب بالأصل؛ لأنه صنَّفه أوَّلًا، وهو من كتب ظاهر الرواية وأكبرِها[1]، وذكَرَ فيه قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقوله، قال في مقدمته: (قد بيَّنتُ لكم قولَ أبي حنيفة وأبي يوسف وقولي، وما لم يكن فيه اختلافٌ فهو قولنا جميعًا)[2].

= وكتاب المبسوط لا يوجد فيه كتابٌ من هذه الكتب أصلاً، فكيف تجعلها من كتاب المبسوط؟
الرد: هذا كلام وجيهٌ صحيحٌ إذا قلنا: إنَّ كتاب المبسوط لمحمد بن الحسن الذي بين أيدينا كاملٌ، وكونه كاملًا عند التحقيق ليس بصحيح، ودليلُ هذا ما وقفتُ عليه من إحالات في كتب الفقه الحنفي لكتبٍ من المبسوط، وبالرجوع للمطبوع من المبسوط والذي حقَّقه أبو الوفاء الأفغاني لا تجد لها أيَّ ذكر، ودونك بعض الأمثلة لكتبٍ من المبسوط ليست موجودةً في المبسوط المطبوع:

١ ـ قال العيني: (هذا رواه محمد بن الحسن: في **كتاب الصيد** من الأصل) البناية شرح الهداية (١١/٥٦٣).

٢ ـ قال المرغيناني: (وفي **كتاب الخنثىٰ** من الأصل) الهداية شرح البداية (٤/٨٥).

٣ ـ قال الكاساني: (في رواية **كتاب الشفعة** من الأصل والجامع: لا شُفعة له) بدائع الصنائع (٥/١٤).

٤ ـ قال الزيلعي: (ذكر قولهما في **كتاب الإجارة** من المبسوط ولم يذكره في الجامع الصغير) تبيين الحقائق (٥/١٣١).

٥ ـ قال ابن عابدين: (وهو المختار لإطلاق الجواب في الجامعين والمضاربة، أي: **كتاب المضاربة** من المبسوط) حاشية ابن عابدين (٦/١٩٠).

٦ ـ قال ابن الهمام: (وفي بعض نسَخِهِ، أي: نسخ **كتاب الدعوىٰ** من المبسوط) فتح القدير (٦/١١٤).

والذي جعلني أحقِّق هذه المسألة ما وقفتُ عليه من إشارةٍ من الباحث: أحمد النقيب في رسالته المذهب الحنفي، حيث قال بعد أنْ بيَّن أنَّ كتاب المبسوط حوىٰ عشرات الألوف من الفروع والمسائل في الحلال والحرام: (إلا أنَّ النسخ المطبوعة المتداولة منه لا يوجد فيها غير أبواب: الطهارة والصلاة والحيض والزكاة والصوم ونوادره والمناسك والتحري والاستحسان والأيمان والمكاتب والولاء والجنايات والديات والعقل والبيوع والسلم، وهي كما ترىٰ لا تصل إلىٰ نصف الأبواب التي يتناولها عادةً جمهور فقهاء المذهب الحنفي قي مدوَّناتهم الفقهية) (٢/٤٥١).

(١) انظر: مصادر أصول الفقه الحنفي ومصطلحاته (ص٣٥)، المذهب الحنفي (٢/٤٥١).

(٢) المبسوط (١/١، ٢).

٢ ـ الجامع الصغير[١]:

وهو لمحمد بن الحسن، وهو ثاني كتب ظاهرِ الرواية، ذكَرَ فيه ما رواه عن أبي يوسف روايةً عن أبي حنيفة، وقد أولاه الحنفية عنايةً فائقةً، حفظًا ونظمًا وشرحًا[٢].

٣ ـ الجامع الكبير[٣]:

وهو لمحمد بن الحسن وهو ثالثُ كتب ظاهرِ الرواية، ألَّفه بعد الجامع الصغير، وهو من أهم مصنفاته وأعمقِها وأدقِّها[٤].

٤ ـ السِّيَر الكبير[٥]:

وهو لمحمد بن الحسن، وقد سبق الكلام عنه في آثار السَّرَخسي العلمية.

٥ ـ الزيادات[٦]:

وهو لمحمد بن الحسن، وقد سبق الكلام عنه في آثار السَّرَخسي العلمية.

---

(١) ذكره السَّرَخسي في كتابه. انظر: (١، ٥٩٠).

(٢) انظر: مصادر أصول الفقه الحنفي ومصطلحاته (ص٣٦)، المذهب الحنفي (٢/٤٥٢، ٤٥٣).

(٣) ذكره السَّرَخسي في كتابه. انظر: (١/١٧٧، ٥٠٣، ٥٢١، ٥٣٧، ٥٨٥، ٥٨٧، ٥٩٦، ٢/٢١٩)، **ومما نبَّه إليه أبو الوفاء أنَّ الجامع إذا أُطلِق فيراد به الجامع الكبير**. انظر أصول السَّرَخسي (١/٤١٥).

(٤) انظر: مصادر أصول الفقه الحنفي ومصطلحاته (ص٣٨)، المذهب الحنفي (٢/٤٥٥).

(٥) ذكره السَّرَخسي في كتابه. انظر: (١/٢٩١، ٤٧١، ٤٨١، ٥٦٢)، **ومما نبه إليه أبو الوفاء أن السِّيَر إذا أُطلِق فيراد به السِّيَر الكبير**. انظر أصول السَّرَخسي (١/٤١٦).

(٦) ذكره السَّرَخسي في كتابه. انظر: (١/١٩٠، ٢٣٥، ٤٢٩، ٤٦٨، ٤٩٢، ٦١٨).

٦ ـ أدب القاضي[(١)]:

وهو لمحمد بن الحسن، ولم أقف على أنَّ محمد بن الحسن له كتاب مفرَدٌ اسمه أدب القاضي، ويمكن أن يكون ضمن أحد كتبه.

٧ ـ الإملاء[(٢)]:

وهو لمحمد بن الحسن، قال د. العبد الخليل محمد أبو عيد: «رواه شعيب بن سليمان الكيساني، ويسمى «الكيسانيات»، وهذا الكتاب يشتمل على مسائل فقهيةٍ في الغصب، والدعوى والمرابحة، والبيوع، والصرف وغيرها، وقد طُبِعَ هذا الكتاب في الهند تحت إشراف دائرة المعارف النعمانية»[(٣)].

٨ ـ الأمالي[(٤)]:

وهي لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد الأنصاري، وهي في الفقه، يقال: إنها أكثر من ثلاثمائة مجلد[(٥)].

٩ ـ مختصر الكرخي[(٦)]:

وهو لأبي الحسين عبد الله بن الحسين بن دلال الكرخي المتوفى سنة

---

(١) ذكره السَّرخسي في موضعين من كتابه:
١ ـ (وبذلك يتم الفقه على ما أشار إليه محمد بن الحسن في أدب القاضي) (٢/١١٣).
٢ ـ (والآثار التي ذكرها محمد في أول أدب القاضي) ٢ (/١٣٣).

(٢) ذكره السَّرخسي في كتابه. انظر: (٢/١٣٥).

(٣) شمس الأئمة السَّرخسي وأثره في أصول الفقه (ص١٥٤).

(٤) ذكره السَّرخسي في كتابه. انظر: (٢/١٧٥).

(٥) انظر: أسماء الكتب ص: ٥٤، كشف الظنون (١/١٦٤).

(٦) ذكره السَّرخسي في كتابه. انظر: (١/٦٥٤).

٣٤٠هـ، وهو في فروع الحنفية، شرحه أبو الحسين القدوري وأبو بكر الجصَّاص[١].

١٠ ـ المنتقى[٢]:

وهو للحاكم الشهيد محمد بن بن محمد المروزي، انتقاه من كتب النوادر، والتي ذكرت المسائل عن أئمة المذهب[٣].

١١ ـ الرسالة[٤]:

وهي لمحمد بن إدريس الشافعي المتوفىٰ سنة ٢٠٤هـ، وهي أول كتاب أُلِّفَ في أصول الفقه، وحققها الشيخ أحمد شاكر تحقيقًا فريدًا.

١٢ ـ أحكام القرآن[٥]:

وهو لمحمد بن إدريس الشافعي المتوفىٰ سنة ٢٠٤هـ، جمعه من كلامه الحافظ أبو بكر البيهقي، قال البيهقي وهو يتكلم عن كلام الشافعي في تفسير القرآن وأحكامه: «وكان ذلك مفرَّقًا في كتبه المصنفة في الأصول والأحكام، فميَّزتُه وجمعته في هذه الأجزاء علىٰ ترتيب المختصر؛ ليكون طلبُ ذلك منه علىٰ مَن أراد أيسر، واقتصرتُ في حكاية كلامه علىٰ ما يتبيَّن منه المراد دون الإطناب»[٦].

---

(١) انظر: كشف الظنون (٢/١٦٣٤).

(٢) ذكره السَّرخسي في كتابه. انظر: (١/٥٤٦، ٣/٤٦٧).

(٣) انظر: مصادر المذهب الحنفي ومصطلحاته (ص٥٠).

(٤) ذكرها السَّرخسي في كتابه. انظر: (٢/٤٢٥، ٤٣٨).

(٥) ذكره السَّرخسي في كتابه. انظر: (١/١٥٠، ٥٧٨).

(٦) أحكام القرآن (١/١٩).

١٣ ـ النوادر[(١)]:

وهي لأبي سليمان موسىٰ بن سليمان الجوزجاني الحنفي، والنوادر إما مسائل مرويَّةٌ عن أئمَّة المذهب وليست في كتب ظاهر الرواية، وإما أنها رُوِيت في غيرِ كتب محمد بن الحسن، ككتاب «المجرَّد» للحسن بن زياد، وكتب الأمالي لأصحاب أبي يوسف وغيرهم، وإما أنها رُوِيت بروايات مفرَدة، مثل رواية ابن سماعة ورواية علي بن منصور وغيرهما في مسألةٍ معيَّنة[(٢)].

١٤ ـ الفصول في الأصول[(٣)]:

وهو للإمام أبي بكر أحمد بن علي الجصاص، وهو من الكتب المتقدمة في أصول الفقه الحنفي، ومؤلفه ممن يهتم الأحناف بذكر آرائه الأصولية.

١٥ ـ تقويم الأدلة[(٤)]:

وهو للقاضي أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، وهو من أهمِّ كتب

---

(١) ذكرها السَّرخسي في كتابه. انظر: (٥٩٩/١).

(٢) انظر: كشف الظنون (١٢٨٢/٢).

(٣) استفاد منه السَّرخسي في أصوله ولم ينص عليه، وصرَّح السَّرخسي في بعض المواضع بمؤلِّفه، انظر مثلاً: (٦٤/١، ٢٨٠، ٢٩٢، ١٠٥/٢)، وفي مواضع أخر لم يصرح به، وقد بيناها في ثنايا التحقيق.

(٤) استفاد منه السَّرخسي في أصوله استفادةً بالغة، ومع ذلك لم ينصَّ علىٰ اسمه ولا علىٰ كتابه، وقد ذكرنا في ثنايا التحقيق مواطنَ عِدَّةً استفاد السَّرخسي فيها من الدبوسي.
وقد عقد د. العبد خليل محمد أبو عيد مبحثًا تكلَّم فيه عن العلاقة بين أصول السَّرخسي وتقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي، ووضَّح أنه علىٰ الرغم من استفادة السَّرخسي من الدبوسي فإنه قد أبدع في موضوعات كثيرة من كتابه، وخاصة فيما يتعلق بالقياس، فكان النقل فيها يسيرًا، والإبداعُ فيها كثيرًا. انظر: شمس الأئمة السَّرخسي وأثره في أصول الفقه (ص١٥٦ ـ ١٥٨).
وذكر د. عبدالعزيز بلحركة نماذج عدة لمخالفة السَّرخسي للدبوسي تحت مبحث: نماذج من القضايا الخلافية في أصول الفقه داخل المدرسة الواحدة، مما يدل علىٰ تميُّز شخصية السَّرخسي الأصولية. انظر: جهود علماء ما وراء النهر في أصول الفقه الحنفي (ص٢٦٩ ـ ٣١٣).

الأصول عند الحنفية، استفاد منه السَّرَخسي والبزدوي في أصولهما.

١٦ ـ أصول البزدوي:

من الواضح استفادةُ الإمامين البزدوي والسَّرَخسي من الدبوسي، ومَنْ قارن بين كتابَيْهما يجزم بأنَّ أحدهما قد استمدَّ من الآخر، والذي ترجَّح لنا أنَّ السَّرَخسي هو الذي استفاد من البزدوي[1] لما يلي:

١ ـ تعقُّبُ السَّرخسي للبزدوي في بعض المسائل، مما يدلُّ على أنه متأخِّرٌ عنه في التصنيف. مثال ذلك: قولُ السَّرَخسي: «وظنَّ بعضُ المتأخرين من أصحابنا أنَّ العمل بالاستحسان أولى، مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان، وشبَّه ذلك بالطرد مع المؤثر، قال: العمل بالمؤثر أولى، وإن كان العملُ بالطرد جائزاً. قال ﷺ: وهذا وهمٌ عندي»[2].

ولم نجد هذا القولَ إلا عند البزدوي، وهذا نصُّه: «وإنما الاستحسانُ عندنا أحد القياسين، لكنه يُسمَّى به، إشارةً إلى أنه الوجه الأولى في العمل به، وأنَّ العمل بالآخَر جائزٌ كما جاز العمل بالطرد، وإنْ كان الأثر أولى منه»[3].

٢ ـ أنَّ السَّرخسي أشار إلى البزدوي وكتابه في بعض المواضع دون أن يصرِّح بذلك، وهذا يؤكد أنه اطَّلع على كتابه واستفاد منه.

---

(١) من المعلوم أنَّ هذا شيءٌ درَجَ عليه المتقدمون، وكان بينهم كالمتعارَف عليه، فيَنقل بعضُهم عن بعض، ويبقى لكلٍّ واحدٍ ما يتميَّز به من إضافاتٍ وتحقيقاتٍ واختياراتٍ، ولذلك فهذا الأمر لا يغضُّ من قدر المصنِّف ولا المصنَّف.

(٢) انظر: (٣/١٨٥).

(٣) أصول البزدوي (ص ٢٧٦).

مثال ذلك قولُ السَّرَخسي: «ولهذا ظنَّ بعض المتأخرين ممن صنف في هذا الباب أنَّ سبب الوجوب أيامُ الشهر دون الليالي ؛ لأنَّ صلاحية الأداء مختصٌّ بالأيام، قال ﵁: وهذا غلطٌ عندي، بل في السببية للوجوب الليالي والأيام سواء»(١).

وقال البزدوي: «وسببُ وجوب الصوم أيام شهر رمضان، قال الله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، أي: فليصم في أيامه، والوقتُ متىٰ جُعِل سبباً كان ظرفاً صالحاً للأداء، والليل لا يصلح له، فعُلِم أنَّ اليوم سببه بدلالة نسبته إليه وتعلُّقه به، وتعليقُ الحكم بالشيء شرعاً دليلٌ علىٰ أنه سببه»(٢).

ومن ذلك أيضاً قول السَّرَخسي: «وقد رأيتُ لبعض مَنْ صنَّف في هذا الباب أنه ألحق المحذوفَ بالمقتضىٰ وسوَّىٰ بينهما، فخرَّج علىٰ هذا الأصل قوله تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وقال: المراد الأهل، ثبت ذلك بمقتضىٰ الكلام ؛ لأنَّ السؤال للتبيُّن، فإنما ينصرف إلىٰ مَنْ يتحقَّق منه البيان ليكون مفيداً، دون مَن لا يتحقق منه، وقال ﵇: «رُفِع عن أمتي الخطأُ والنسيان وما استُكرِهوا عليه»، ولم يُرِد به العينَ ؛ لأنه متحققٌ مع هذه الأعذار، فلو حُمِل عليه كان كذبًا، ولا إشكال أنَّ رسول الله ﷺ كان معصوماً عن ذلك، فعرفنا بمقتضىٰ الكلام أنَّ المراد الحكم»(٣).

وقال البزدوي: «وقد يُشكِل علىٰ السامع الفصلُ بين المقتضىٰ وبين

(١) انظر: (١/٣٦٠).
(٢) أصول البزدوي، (ص١٤٧).
(٣) انظر: (١/٦٩٣، ٦٩٤).

المحذوف على وجه الاختصار، وهو ثابتٌ لغةً، وآيةُ ذلك أنَّ ما اقتضى غيرَه ثبت عند صحة الاقتضاء، وإذا كان محذوفاً فقُدِّر مذكوراً انقطع عن المذكور، مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أنَّ الأهل محذوفٌ على سبيل الاختصار لغةً لعدم الشبهة؛ ألا ترى أنه متى ذكر الأهلَ انتقلت الإضافة عن القرية إلى الأهل، والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله، ومثلُه قوله ﷺ: «رُفِع الخطأ والنسيان» لمَّا استحال ظاهرُه كان الحكم مضمَرًا محذوفًا»[1].

(١) أصول البزدوي (ص١٢٥).

المطلب الرابع
منهج المؤلف

يمكن إبرازُ المنهج الذي اعتمده السَّرَخسي في صياغته لهذا الكتاب في عدة محاور:

۞ المحور الأول: منهجُه في تقسيم أبواب ومسائل الكتاب:

قام السَّرَخسي بتقسيم كتابه إلىٰ ثمانيةَ عشر باباً، وتحت كلِّ بابٍ عدةُ فصولٍ، فجعل من هذه الأبواب عناوين للموضوعات الرئيسة، وقام في الفصول بدراسة مسائل الباب، وفيما يلي عرضٌ لأبواب الكتاب الرئيسة وفصولِه:

فقد عقد البابَ الأول من كتابه: في الأوامر: حيث اشتمل هذا الباب علىٰ مقدمةٍ، وسبعة فصول:

ففي المقدمة: بيَّن معنىٰ الأمر، ونقَلَ اتفاقَ الجمهور علىٰ أنه ـ أي لفظ الأمر ـ حقيقةٌ في القول المخصوص "افعل"؛ ثم ضعَّف قول بعض أصحاب مالك والشافعي أنَّ حقيقة المراد بالأمر يُعرَف بدون هذه الصيغة، وقد اختار ما ذهب إليه الجمهور، واستدلَّ باللغة لما اختاره.

وفي الفصل الأول: تحدَّث عن موجَب الأمر، فصرَّح بأنَّ المذهب المختارَ عند جمهور الفقهاء أنَّ موجَبه الإلزام، ثم ذكر المذاهبَ المعارضة، وردَّ عليها، وبعد ذلك استدلَّ علىٰ صحة ما ذهب إليه الجمهورُ بأدلةٍ من الكتاب والإجماع والمعقول.

وفي الفصل الثاني: ذكر المذاهبَ المختلفة في مقتضىٰ مطلَقِ الأمر في حكم التكرار، ونقل ما استدلَّ به هؤلاء لمذاهبهم، وقد اختار المذهبَ القائل بأنَّ الأمر لا يحتمل العمومَ والتكرار، بل هو للخصوص والمرَّة، وصرَّح بأنَّ هذا المذهب هو الصحيح عند علماء الحنفية، ثم أجاب عن بعض أدلة المخالفين.

وفي الفصل الثالث: بيَّن موجَب الأمر في حكم الوقت، فذكر أنَّ للحنفية فيه مذهبان؛ أصحهما ـ كما يقول السَّرَخسي ـ: أنَّ الأمر علىٰ التراخي، وقد استدلَّ لهذا القول، ثم ذكر أقوالاً أخرىٰ لغير الحنفية، وناقشها.

وفي الفصل الرابع: قسَّم الواجبَ بالأمر إلىٰ أداءٍ وقضاءٍ، ثم فصَّل القول في كلٍّ واحدٍ منهما.

وفي الفصل الخامس: تحدَّث عن مقتضىٰ الأمر في صفة الحُسنِ للمأمور به.

وفي الفصل السادس: تناول صفة الحُسنِ لِما هو شرطُ أداء اللازم بالأمر.

وفي الفصل السابع: تحدَّث عن موجَب الأمر في حقِّ الكفار، فحصر النزاع في هذه المسألة، وذكَرَ المذاهب المختلفة فيها، ثم استدلَّ للمذهب المختار عنده: أنَّ الكفار لا يخاطَبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات.

وأما الباب الثاني: فقد جعله في النهي:

وقد رتبه علىٰ مقدمةٍ وأربعة فصول:

أما المقدمة: فقد أفردها لبيان معنىٰ النهي، وأقسامِ المنهي عنه، وحكمِ كلٍّ منهما.

فأما الفصل الأول: فقد تناول فيه بيانَ حكم الأمر والنهي في أضدادهما.

وفي الفصل الثاني: تحدَّث فيه عن أسباب الشرائع في الإيمان، والعبادات، والمعاملات، والعقوبات، والكفارات.

وفي الفصل الثالث: ذكر أنَّ المشروعات أربعٌ: فرض، وواجب، وسنة، ونفل، ثم بيَّن معنىٰ وحكمَ كلَّ واحدٍ من هذه المشروعات.

وأما الفصل الرابع: فقد أفرده لبيان العزيمة والرخصة، فذكر معناهما في اللغة والاصطلاح، وبيَّن أقسامَ كلٍّ منهما، ثم ذكر عددًا من الفروع التي تتخرَّج علىٰ أصول الحنفية في هذا الباب.

وأما الباب الثالث: فقد خصَّصه لبيان أسماء صيغة الخطاب وأحكامها: وقد رتَّبه علىٰ مقدمةٍ، وأربعة فصول.

أما المقدمة: فقد تناول فيها بيانَ ماهيَّة كلٍّ من الخاص، والعام، والمشترَك، والمؤوَّل.

فأما الفصل الأول: فقد بيَّن فيه حكمَ الخاص، فجزم بقطعيَّته، ثم ذكر عددًا من الفروع التي بناها علىٰ القول بقطعيَّة الخاص.

وأما الفصل الثاني: فذكر فيه حكمَ العام الذي لم يدخله تخصيص، وذكر فيه ثلاثةَ مذاهبٍ، ثم رجَّح القولَ بأنَّ العموم لا يوجِب الحكمَ قطعًا، واستدلَّ له، ثم ذكر ما يمكن أن يَرِد علىٰ أدلته من إشكالاتٍ، وأجاب عنها.

وأما الفصل الثالث: فقد تناول فيه بيانَ حكم العام إذا خُصِّص منه شيءٌ،

فذكر للعلماء في ذلك أربعةَ أقوال، أصحُّها في نظر السَّرخسي: القولُ بأنَّ العام إذا لحقه خصوصٌ يبقىٰ حجَّةً فيما وراء المخصوص، إلا أنَّ فيه شبهة، حتىٰ لا يكون موجِباً قطعًا ويقينًا، ثم ذكر أدلة الأقوال المخالفة، وأجاب عنها.

وأما الفصل الرابع: فقد خصَّصه لبيان ألفاظ العموم.

وفي الباب الرابع: تناوَلَ أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامَها، وقد رتَّب الكلامَ في هذا الباب علىٰ مقدمةٍ، وأربعة فصولٍ.

أما المقدمة: فقد بيَّن فيها ماهيَّة أسماءِ وأحكامِ صيغة الخطاب: الظاهر، والنص، والمفسَّر، والمحكَم، وكذا أضدادها: الخفي، والمشكِل، والمجمَل، والمتشابه.

وفي الفصل الأول: عرض إلىٰ بيان الحقيقة، والمجاز، وما يتعلَّق بهما من مباحث.

وفي الفصل الثاني: تحدَّث عن الصريح، والكناية، فعرَّف كلًّا منهما، وأبان حكمَهما، ثم قرَّر أنَّ الصريح هو الأصل في الكلام.

وفي الفصل الثالث: بيَّن جملةَ ما تُترَك به الحقيقة.

وجعل الفصل الرابع: لإبانة طريق المراد بمطلق الكلام.

أما الباب الخامس: فقد عقده لبيان معاني الحروف المستعمَلة في الفقه، وقد ذكر فيه اثني عشر فصلاً، تناوَل فيها بيانَ معاني حروف العطف، والجر، والشرط، والقسَم، وغيرها.

وأما الباب السادس: فقد تحدَّث فيه عن الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي، وقد قسَّم هذه الأحكام إلىٰ أربعة أقسامٍ هي: الثابتُ بعبارة النص، والثابتُ بإشارته، والثابتُ بدلالته، والثابتُ بمقتضاه، ثم بيَّن المعنىٰ المراد بكلِّ واحدٍ من هذه الأقسام، وقد أورد في كلِّ قسمٍ منها عددًا من الأمثلة مستمدَّةً من نصوص الكتاب والسنة.

وأما الباب السابع: فقد أفرده لبيان الحجج الشرعية، وأحكامِها، فذكر في هذا الباب: الحُجَجَ المتفق عليها، وهي: الكتاب والسنة والإجماع، وقد رتَّب الكلامَ فيه علىٰ مقدمةٍ، وثمانية فصولٍ:

أما المقدمة: فقد اشتملت علىٰ أمرين هما: بيانُ معنىٰ الحجَّة، وبيانُ أنَّ الأصول في الحجج الشرعية ثلاثةٌ: الكتاب، والسنة، والإجماع.

وفي الفصل الأول: تناوَلَ بيانَ الكتاب وكونه حجَّةً.

وفي الفصل الثاني: بيَّن حدَّ المتواتر من الأخبار وموجَبها.

وفي الفصل الثالث: تحدَّث عن دلائل حجِّيَّة الإجماع من الكتاب والسنة.

وأما الفصول الباقية وهي: الرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والثامن: فقد خصَّصها لبيان سبب الإجماع، وركنه، وشرطه، وحكمه، وأهلية من ينعقد به الإجماع.

وأما الباب الثامن: ففي قَبول أخبار الآحاد، والعملِ بها، وقد اشتمل هذا الباب علىٰ سبعة فصولٍ:

في الفصل الأول: بيَّن أقسام ما يكون خبرُ الواحد فيه حجَّةً، وقد حصرها

في أربعة أقسام هي: أحكام الشرع، وحقوق العباد، والمعاملاتُ التي تجري بين العباد مما لا يتعلق بها اللزوم أصلاً، والمعاملاتُ التي يتعلق بها اللزوم من وجهٍ دون وجه.

وفي الفصل الثاني: قسَّم الرواة الذين يكون خبرهم حجَّةً إلىٰ قسمين: معروفٌ ومجهولٌ، وعرَّف كلًّا منهما.

وفي الفصل الثالث: ذكَرَ شرائط الراوي حدًّا وتفسيرًا وحكمًا.

وفي الفصل الرابع: تحدَّث عن ضبط المتن، والنقل بالمعنىٰ.

وفي الفصل الخامس: تحدَّث عن بيان وجوه الانقطاع، وقسَّمه إلىٰ نوعين: انقطاعٌ صورةً، أو معنًىٰ.

وأما الفصل السابع: فقد أفرده لبيان أقسام الأخبار، فذكر أنَّ هذه الأقسام أربعةٌ: خبرٌ يحيط العلم بصدقه، وخبرٌ يحيط العلم بكذبه، وخبرٌ يحتملهما علىٰ السواء، وخبرٌ يترجَّح فيه أحد الجانبين، ثم فصَّل كلَّ واحدٍ منهما، مع ذكر الأمثلة والشواهد.

وأما الباب التاسع: فقد عقده لبيان بعض الموضوعات التي لها علاقةٌ مباشرةٌ بعلم الحديث، وأهمها: الشهادة، والإجازة، والمناولة، والكتابة، والسماع، ثم الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوي، أو من جهة غيره، ثم بيان المعارضة بين النصوص، حيث فسَّر المعارضة، ثم بيَّن ركنها، وحكمَها، وشرطَها.

وأما الباب العاشر: فعقده عن البيان، وقد رتَّب الكلام فيه علىٰ مقدمةٍ وفصلين:

أما المقدمة: فقد تحدَّث فيها عن المعنىٰ المراد بالبيان في لغة العرب، كما بيَّن فيها مواقف الفقهاء وبعض المتكلمين من الوسيلة التي يحصل بها البيان.

وأما الفصل الأول: فقد أوضح فيه بيانَ التغيير ـ أي الاستثناء ـ، وبيان التبديل ـ أي التعليق بالشرط ـ.

وأما الفصل الثاني: فقد أوضح فيه بيانَ الضرورة.

وأما الباب الحادي عشر: فقد عقده لبيان النسخ جوازًا وتفسيرًا، وقد رتَّبه علىٰ مقدمةٍ وأربعة فصولٍ رئيسةٍ، تندرج تحتَ كل واحدٍ منها مسائلُ عديدةٍ.

وقد تناول في المقدمة: تعريفَ النسخ لغةً وشرعاً.

وفي الفصل الأول: بيَّن أنَّ محلَّ النسخ هو الأحكام المشروعة بالأمر والنهي.

وفي الفصل الثاني: تحدَّث عن شرط النسخ.

وفي الفصل الثالث: تحدَّث عن بيان الناسخ، فنقَلَ خلافَ العلماء في جواز نسخ الكتاب والسنة بالقياس، وكذا خلافَهم في جواز النسخ بالإجماع.

وفي الفصل الرابع: تحدَّث عن وجوه النسخ، فحصرها في أربعةِ وجوهٍ، هي: نسخُ التلاوة والحكم كليهما، ونسخُ الحكم مع بقاء التلاوة، ونسخُ رسم التلاوة مع بقاء الحكم، والنسخُ بطريق الزيادة علىٰ النص، ثم بيَّن هذه الوجوه وضرَبَ لها أمثلةً متعددةً.

وأما الباب الثاني عشر: فعن أفعال النبيِّ ﷺ، وقد اشتمل هذا الباب علىٰ

مقدِّمةٍ وسبعة فصول:

أما المقدمة: فقد ذكر فيها أنَّ أفعال النبيِّ ﷺ التي تكون عن قصدٍ تنقسم إلىٰ: مباحٍ، ومستحبٍّ، وواجبٍ، وفرضٍ، ونوعٍ خاصٍ هو الزلَّة، ثم عرَّف الزلَّة والمعصية، وبيَّن الفرق بينهما.

وفي الفصل الأول: بيَّن طريقةَ رسول الله ﷺ في إظهار أحكام الشرع، فتحدَّث عن أنواع الوحي، وانتقل بعد ذلك إلىٰ الحديث عن اجتهاد النبيِّ ﷺ.

وفي الفصل الثاني: ذكر أن فعل النبيِّ ﷺ متىٰ ورد موافقًا لما هو في القرآن يُجعل صادرًا عن القرآن وبيانًا لما فيه.

وفي الفصل الثالث: بيَّن أنَّ فِعل النبيِّ ﷺ متىٰ كان علىٰ وجه البيان لِما في القرآن فالبيان يكون واقعاً بفعله، وبما هو من صفاته عند الفعل.

وفي الفصل الرابع: تحدَّث عن اختلاف العلماء في شريعة من قبلنا، هل هي شريعةٌ لنا؟ ثم ذكر احتجاجَهم والاحتجاجَ عليهم.

وفي الفصل الخامس: تحدَّث عن تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يُعرف له مخالف، وهل قولُه مقدَّمٌ علىٰ القياس؟ ثم ذكر اختلافَ العلماء في ذلك واحتجاجَهم.

وفي الفصل السادس: تحدَّث عن خلاف التابعي، هل يُعتد به مع إجماع الصحابة؟ وإذا عارض القياسَ هل يُؤخذ به؟ واختار أنه لا يكون حجَّةً علىٰ وجهٍ يُترَك القياس بقوله.

وفي الفصل السابع: ذكر حدوثَ الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنىً حادثٍ،

ورأىٰ السَّرَخسي أنَّ الإجماع في هذه الحالة لا يكون حجَّةً.

وأما الباب الثالث عشر: ففي القياس، وقد رتَّبه علىٰ مقدمةٍ، وسبعة فصولٍ:

أما المقدمة: فقد بيَّن فيها حجِّيَّة القياس، ثم ذكر خلافَ أهل الظاهر في ذلك واحتجاجَهم، ورَدَّ الجمهور عليهم.

وفي الفصل الأول: ذكر ما لا بدَّ في القياس من معرفته، وذلك أمورٌ خمسةٌ هي: معنىٰ القياس، وشرطُه، وركنُه، وحكمُه، ثم الدفع، وهذه المباحث الخمسة تحدَّث عنها في الفصول التالية من هذا الباب.

فأما الفصل الثاني: فقد عقده لبيان تعليلِ الأصول.

وأما الفصول: الثالث، والرابع، والخامس: فقد بيَّن فيها شرطَ القياس، وركنَه، وحكمَه.

وأما الفصل السادس: فقد أفرده لبيان الاستحسان.

وأما الفصل السابع: فقد خصَّه لبيان فسادِ القول بجواز التخصيص في العلل الشرعية.

وأما الباب الرابع عشر: ففي بيان وجوه الاعتراض علىٰ العلل، وهو يشتمل علىٰ مقدمةٍ، وأربعة فصولٍ:

أما المقدمة: فقد أوضح فيها أنَّ العلل نوعان: طرديَّةٌ، ومؤثرة.

ذكَرَ أنَّ الاعتراضات علىٰ كل نوعٍ من وجهين: اعتراضاتٌ فاسدةٌ، واعتراضاتٌ صحيحةٌ، وقد ذكر في المقدمة الاعتراضات الفاسدة علىٰ العلل

المؤثرة وحصرَها في أربع: المناقضة، وفساد الوضع، ووجودُ الحكم مع عدم العلة، والمفارقةُ بين الأصل والفرع.

ولبيان هذه الاعتراضات الفاسدة قام بإفراد الفصل السابع من هذا الجزء لها.

وأما الاعتراضات الصحيحة فقد تناولها في هذا الباب في أربعة فصولٍ، تحدَّث في كلِّ فصلٍ عن واحدٍ منها، وهي أربعةٌ: الممانعة، والقلب المبطِل، والعكسُ الكاسِر، والمعارضةُ بعلَّةٍ أخرىٰ.

وأما الباب الخامس عشر: ففي بيان وجوه الاحتجاج بما ليس بحُجَّة، وقد رتبه السَّرَخسي علىٰ خمسة فصولٍ:

فالفصل الأول: كان للحديث عن الاحتجاج بـ«لا دليل».

وفي الفصل الثاني: تكلَّم عن الاستصحاب.

وعقد الفصل الثالث: لبيان الاستدلال بتعارض الأشياء.

وفي الفصل الرابع: فتحدَّث عن الاحتجاج بالاطراد علىٰ صحة العلة.

وأما الفصل الخامس: فقد عقده لبيان الاحتجاج بأنَّ الأوصاف محصورةٌ عند القائسين.

وأما الباب السادس عشر: فقد عقده لبيان الترجيح، وهو مرتَّبٌ علىٰ أربعة فصولٍ:

الفصل الأول: في بيان معنىٰ الترجيح لغةً.

والفصل الثاني: في بيان ما يقع به الترجيح.

والفصل الثالث: في بيان المخلص من تعارض يقع في الترجيح.

والفصل الرابع: في بيان ما هو فاسدٌ من وجوه الترجيح.

وأما الباب السابع عشر: فجعله في أقسام الأحكام، وأسبابها، وعللها، وشروطها، وعلاماتها، وقد رتَّب الكلام في هذا الباب على قسمين:

أما القسم الأول: فبيَّن فيه أنَّ الأحكام أربعة: حقوقُ الله خالصًا، وحقوق العباد خالصًا أيضًا، وما يشتمل على الحقين وحقُّ الله فيه أغلب، وما يشتمل عليهما وحقُّ العباد فيه أغلب، وقد فصَّل السَّرَخسي القولَ في كل نوعٍ من هذه الأنواع.

وأما القسم الثاني: فقد رتَّبه على أربعة فصولٍ:

أما الفصل الأول: فقد بيَّن فيه أنَّ أسباب الأحكام أنواعٌ أربعةٌ: سببٌ صورةً لا معنًى، وسببٌ صورةً ومعنًى، وسببٌ فيه شبهةُ العلة، وسببٌ هو بمعنى العلة.

وفي الفصل الثاني: ذكر أنَّ العلل تنقسم إلى ستة أنواع، فذكر هذه الأنواع وبيَّنها جميعاً، وكان يذكر بعضَ الأمثلة لتوضيح ما يقول.

وفي الفصل الثالث: تحدَّث عن أقسام الشرط.

وفي الفصل الرابع: تحدَّث عن تقسيم العلامة.

وأما الباب الثامن عشر وهو الأخير: فقد عقده للحديث عن أهليَّة الآدمي من حيث وجوب الحقوق له وعليه، حيث قسَّم هذه الأهلية إلى نوعين: أهلية الوجوب، وأهلية الأداء، ثم قسَّم أهلية الأداء إلى نوعين أيضاً: كاملٌ، وقاصر؛

وقد بيَّن هذه الأنواع كلَّها بأسلوب سهلٍ، وعبارةٍ واضحةٍ.

❁ المحور الثاني: منهجه في عرض ودراسة مسائل الكتاب:

يمكن إجمال الطريقة التي سار عليها في دراسته لمسائل الكتاب في النقاط الآتية:

١ ـ يبدأ بالتعريف بالمسألة، ثم بعد ذلك يبدأ بعرض الأقوال في المسألة إن كانت المسألة خلافيَّةً، وغالبًا ما يبدأ بأقوال المخالفين، بحيث يجعل الرأيَ المختار ـ والذي يمثِّل وجهة نظره ـ آخِرَ الأقوال.

٢ ـ يبدأ بعد ذلك في عرض أدلة المخالفين، دون مناقشتها، كلما انتهىٰ من أدلة قولٍ انتقل إلىٰ أدلة القول الذي يليه، وهكذا.

٣ ـ ينتقل بعدها إلىٰ أدلة القول المختار، ويورد الاعتراضات عليها إن وُجِدت، ثم يجيب عنها بعد ذلك مباشرةً.

٤ ـ ثم يعود إلىٰ أدلة المخالفين، فيبدأ في نقضِها دليلاً دليلاً، مبتدِئاً بالقول الأول، ثم الذي يليه، وهكذا إلىٰ أن ينتهيَ منها جميعاً، وإن وُجِد اعتراضٌ علىٰ أيِّ مناقشةٍ أورده، ثم أجاب عنه بعده مباشرة.

٥ ـ يستشهد المؤلف علىٰ صحة ما ذهب إليه بسرده لجملةٍ من الفروع الفقهيَّة الواردة عن أئمَّة المذهب.

٦ ـ إن تبين أنَّ في تحديد رأيِ المذهب في القاعدة الأصولية خلافًا؛ فإنَّ المؤلف يقوم بالترجيح والتصحيح، وذلك بذكر الفروع الواردة عن الأطراف

المختلفة، محاوِلًا التوفيق بينها، أو ترجيحَ بعضها على الأخرى، مبيِّنًا ما يختاره بكل وضوحٍ وثقةٍ.

٧ ـ في الخلاف خارج نطاق المذهب فإنَّ المؤلف كثيراً ما يورد مذهبَ الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ في مقابل المذهب الحنفي، وهذا في غالب مسائل الكتاب.

٨ ـ يذكر المؤلف في غالب الأحيان الفروعَ الفقهية المترتبة على الخلاف بين الحنفية والشافعية.

٩ ـ يستدل على القواعد الأصولية بكلِّ الأدلة التي يستدلُّ بها علماء الأصول وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، واللغة، والمعقول، مع التزامه بمنهج التأليف الأصولي عند الحنفية نفسه.

١٠ ـ يهتم المؤلف بتحرير محل النزاع، وقد قام بذلك في مواطن عديدة، وبأساليب مختلفة.

١١ ـ قد يذكر أحيانًا سبب الخلاف، وما يُبنى عليه، ونوعَ الخلاف.

١٢ ـ يُكثِر المؤلف من إيراد الفروع الفقهية، وذلك لأغراضٍ متعددة، وسيأتي معنا أمثلةٌ لذلك في مبحث الأثر الفقهي في الكتاب، ومن جملة هذه الفروع ما يسوقه من قَبيل تخريج الفروع على الأصول، فمن عباراته في التخريج قوله: «وهذا طريقٌ في تخريج جنس المسائل»، وقوله: «وعلى هذا نخرِّج...»، وقوله: «على هذا قلنا»، وقوله: «على هذا الأصل يخرَّج...»، وقولُه: «وخُرِّج على هذا الأصل»، وقولُه: «بيان تخريج المسائل على هذا الأصل أن نقول...»، وأيضاً قوله: «ومن حكمِهِ...»، وقوله: «يُخرَّج على ما بينَّا...»، وقوله: «إذا

تقرَّر هذا، فالمسائل التي تخرَّج على هذا الأصل...».

١٣ ـ قد يكتفي المؤلف في التخريج بالإشارة إلى أهمية الأصل في الفروع الفقهية، أو إلى بيان أنَّ الفروع المخرَّجة عليه كثيرةٌ جدًا.

١٤ ـ قد يقوم المؤلف أحياناً بتخريج مسألةٍ أصوليةٍ على أخرى مثلها، مثاله: تخريج أفعال النبيِّ ﷺ على الخلاف الحاصل في معرفة حقيقة المراد بالأمر بدون صيغة "افعَلْ".

١٥ ـ فيما يتعلق بمراجع المسائل الفقهية والأصولية فإنَّ الغالب أنه يحيلها إلى مراجعها التي أفاد منها، إما بذكر اسم صاحب القول، أو الكتاب، وغالبُ المسائل الفقهية يحيلها إلى أبوابها وكتبها ضمن مصنفات محمد بن الحسن، ككتاب التحري، والدعوى من الجامع، كما أنه إذا أحال المسألة بقوله في الجامع فالمقصود به الجامع الكبير، أما إذا كانت المسألة في الجامع الصغير فإنه يحيل إليه مقيَّدًا بلفظ الصغير، فإذا لم تكن المسألة ضمن كتب محمد بن الحسن ـ كالنوادر لأبي سليمان، وغيرها ـ فإنه في الغالب ينص عليها.

۞ المحور الثالث: منهجه في التعريف بالحدود والمصطلحات الأصولية:

يَبرُز منهجه في التعريف بالحدود والمصطلحات الأصولية في الأمور التالية:

١ ـ اهتمامه بتعريف المصطلحات الأصولية في مواضع كثيرة من الكتاب، وغالبًا في بداية كل بابٍ يعرِّف بالمصطلح الأصولي للمسألة.

٢ ـ الاهتمام بالتدقيق في تعريفات المصطلحات الأصولية، وربما ناقشَ

تعريفات السابقين من أئمة الحنفية، وبيَّنَ الخطأ الموجود في تعريفاتهم.

٣ ـ في التعريفات غالباً ما يهتم ببيان العلاقة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي.

٤ ـ يهتم في التعريفات ببيان المعاني اللغوية للمصطلحات، وقد تجده في بعض الأحيان يؤخر المعنىٰ اللغوي عن الاصطلاحي، كما في تعريفه للعام وللرخصة والعزيمة، وقد يقدمه علىٰ الاصطلاحي، كما في تعريفه للنسخ.

٥ ـ في التعريفات لم يلتزم المؤلف بمنهجٍ واحدٍ، لذا فإنه أحيانًا يعرِّف اللفظ بما يقابله، أو بألفاظٍ يلزم منها الدور، مثال ذلك تعريفه للمجمَل بقوله: «وأما المجمَل: فهو ضد المفسَّر، مأخوذٌ من الجملة، وهو: لفظٌ لا يُفهم المراد منه إلا باستفسارٍ من المجمِل وبيانٍ جهته يُعرَف به المراد».

٦ ـ التزم المؤلف ـ رحمه الله ـ بكافة المصطلحات التي يستعملها الحنفية في كتبهم الأصولية، وليس في الكتاب ما يدلُّ علىٰ أنَّ هناك اصطلاحاتٍ خاصَّةً به، أو انتقاداً لمن سبقه في هذا المجال.

۞ المحور الرابع: منهجه في الاستدلال بالعلوم الأخرىٰ التي لها علاقة بعلم أصول الفقه، وتأثيرها في ذلك:

من أبرز العلوم التي استفاد المؤلف منها في كتابه، وظهر لها أثرٌ واضحٌ بيِّن: علمُ الفقه، وعلمُ الكلام، وعلمُ اللغة العربية، ولم يكن هناك أثرٌ قويٌّ لعلم الحديث، مما يدل علىٰ عدم تبحُّر السَّرَخسي فيه، وأقصِدُ بذلك علمَ معرفة طُرُق الحديث، وتمييزِ سقيمه من ضعيفه، أما الفقه بالحديث فإنَّ تمكّنه منه أمر ظاهرٌ

بيِّنٌ، وفيما يلي أذكر مظاهرَ التأثير لهذه العلوم في كتاب أصول السَّرَخسي ﷺ.

❋ أولاً: علمُ الفقه وظهور أثره في الكتاب:

يُعتبَر الاستدلالُ بعلم الفقه وتأثيرُه في هذا المصنَّف من الوضوح بمكانةٍ لا يحتاج معها إلىٰ تقرير، فالكتاب أُلِّف لتقرير مسائل المذهب الحنفي الفقهية، وبيانِ الأصولِ التي اعتمد عليها المصنِّف في شرحه لكتب محمد بن الحسن، والمعروفةِ بظاهر الرواية، ولذا فإنَّ أكثر من ثُلُثَي مسائل الكتاب عبارةٌ عن فروعٍ ومسائلَ فقهية.

وقد ظهر التأثير الفقهي في الكتاب في النقاط التالية:

الأولىٰ: إكثارُه من المسائل الفقهية، حيث كان يوردها إما استنباطاً للمسائل الأصولية من تلك الفروع الفقهية، أو استشهاداً بها علىٰ ترجيح اختياره في القاعدة، أو تمثيلاً وتصويراً للمسألة الأصولية، أو بياناً للفروع المخرَّجة علىٰ القاعدة الأصولية في المذهب، أو بياناً لثمرة الخلاف ـ عندما يذكر المؤلف الخلافَ في القاعدة مع الشافعية أو غيرهم ـ، أو يسوقها للمقارنة بين ما ورد عن أئمَّة المذهب عند اختلافهم، للترجيح، واختيارِ الصحيح من الأقوال في القاعدة، والأليقِ بمسائل المذهب، أو تطبيقاً للقواعد الأصولية علىٰ أقوال المكلَّفين وأفعالهم، أو بياناً للفروق بين الفروع الفقهية.

الثانية: لا ينفكُّ دائماً من ذكر عباراتٍ تدلُّ علىٰ انتمائه للمذهب الحنفي، مثل تعبيرِه عن الحنفية بـ"أصحابنا"، و"علمائنا"، و"مشايخنا"، مما يؤكد به أنه من المقررين لخدمة هذا المذهب، ومن المساهمين في نشره.

الثالثة: في تقريراته للمسائل الخلافية دائماً ينتصر للمذهب الحنفي في كافة الأصول والفروع التي أوردها في هذا الكتاب، بحيث لم يخالِف في مسألةٍ واحدةٍ المذهب، وإنما غايةُ جهده الترجيح بين أقوال أئمة الحنفية المختلفة.

*** ثانياً: علم الكلام وأثره في الكتاب:**

في الكتاب جملةٌ من المسائل والعبارات التي تدلُّ على استدلال المؤلف بعلم الكلام من أجل تقرير بعض المسائل في الكتاب، كما أنَّ في الكتاب ما يشير إلى أثر مذهبه العقدي في تناوُلِ بعض المسائل، وفي الردِّ على المخالفين له وأبرزُهم المعتزلة، فمن الأمثلة على هذا:

المثال الأول: قوله في "فصل بيان موجَب الأمر": «... وكذلك قوله: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢]، فالمراد: حقيقةُ هذه الكلمة عندنا، لا أن يكون مجازًا عن التكوين، كما زعم بعضهم؛ فإنَّا نستدل به على أنَّ كلام الله غيرُ محدَثٍ ولا مخلوق؛ لأنه سابقٌ على المحدَثات أجمع».

المثال الثاني: قوله في آخر "باب بأسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء": «وبيان ما ذكرنا من معنى التشابه من مسائل الأصول: أنَّ رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حقٌّ معلومٌ ثابتٌ بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴾ [القيامة: ٢٣]، ثمَّ هو موجودٌ بصفة الكمال، وفي كونه مرئيًّا لنفسه ولغيره معنى الكمال، إلا أنَّ الجهة ممتنعٌ؛ فإنَّ الله تعالى لا جهة له، فكان متشابهاً فيما يرجع على كيفيَّة الرؤية والجهة، مع كون أصلِ الرؤية ثابتًا بالنص، معلومًا كرامةً للمؤمنين، فإنهم أهلٌ لهذه الكرامة، والتشابُه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدح في العلم بالأصل، ولا يبطل، وكذلك الوجه واليد على ـ ما نصَّ الله تعالى

في القرآن ـ معلومٌ، وكيفية ذلك من المتشابه، فلا يَبطل به الأصل المعلوم، والمعتزلة ـ خذلهم الله ـ لاشتباهِ الكيفية عليهم أنكروا الأصل، فكانوا معطلةً بإنكارهم صفات الله تعالىٰ، وأهلُ السنة والجماعة ـ نصرهم الله ـ أثبتوا ما هو الأصلُ المعلوم بالنص، وتوقَّفوا فيما هو المتشابه، وهو الكيفية، فلم يجوِّزوا الاشتغالَ بطلب ذلك، كما وصف الله تعالىٰ به الراسخين في العلم، فقال: ﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ٧]».

❋ ثالثاً: علم اللغة العربية، وأثرها:

اللغة العربية لصيقةٌ بجملةٍ كبيرةٍ من مباحثِ ومسائلِ أصول الفقه، وأهمُّها مباحث دلالات الألفاظ، وقد ظهر أثرُ هذا العلم، وظهرت استفادة المؤلف منه من خلال الأمور التالية:

١ ـ بحثه لجملةٍ من المسائل التي هي في أصلها مباحث لغوية، مثل حروف المعاني، والحقيقة والمجاز، والبيان، والظاهر، والمشترَك، والمجمَل، وغيرها.

٢ ـ اهتمامه بربط المعاني الاصطلاحية بمعانيها اللغوية الأصيلة في تعريفه بالمسائل الأصولية.

٣ ـ الاستشهاد بالأبيات الشعرية لتدعيم المعنىٰ اللغوي الذي يترجح لديه.

٤ ـ الأسلوب في التأليف، حيث صاغ كتابه بأسلوبٍ سهلٍ سلِسٍ، فقد جاءت عباراته في غالبها وسطًا بين الإطناب الممل، والاختصارِ المخل، واضحةً غيرَ مستغلِقةٍ، ولا ومستعصيةٍ علىٰ الأفهام.

٥ ـ إشارته لمسائل لغوية فيها خلافٌ بين اللغويين، مثل الخلاف في الاشتقاق من المصادر.

المطلب الخامس
أهمية الكتاب

يُعتبَر كتاب تمهيد الفصول في الأصول لشمس الأئمة السَّرَخسي من أهمِّ كتب الحنفية الأصولية، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ أنه يُعتبَر مفتاحًا لشروح السَّرَخسي لكتب محمد بن الحسن؛ وهذا ما بيَّنه السَّرَخسي رحمه الله في مقدمة كتابه حيث قال: «... رأيتُ من الصَّواب أن أبيِّن للمقتبسين أصولَ ما بنيتُ عليها شرح الكتب ـ أي: التي صنَّفها محمد بن الحسن ـ؛ ليكون الوقوف على الأصول معِينًا لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع، ومرشِدًا لهم إلى ما وقع الإخلالُ به في بيان الفروع، فالأصول معدودةٌ، والحوادث ممدودةٌ، والمجموعات في هذا الباب كثيرةٌ للمتقدمين والمتأخرين».

٢ ـ أنَّ المؤلف جمع فيه كتبَ من سبقوه من أئمَّة الحنفية، وفي مقدمتهم كتاب «تقويم الأدلة» لأبي زيد الدبوسي، وهو يمثِّل في صياغته الطريقةَ الحنفية في التأليف الأصولي، فهم يقررون أصولَهم مستخرجين ذلك من فروعهم الفقهية، وهذا المنهج لا شكَّ أنه أحدُ مرتكزات علم أصول الفقه، وأحدُ منجزاته التي لا يستغني عنها الأصولي.

٣ ـ حوى الكتاب كثيراً من الفروع الفقهية، فهو بحقٍّ مثالٌ يحتذَى به في تطبيق القواعد الأصولية على الفروع الفقهية، يقول الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في كتابه (**الفكر الأصولي**): «الكتاب إلى جانب كونه مدوَّنةً أصوليةً،

فهو مدوَّنةٌ فقهيةٌ أيضاً، دوَّن فيها آراء أئمة فقهاء الحنفية الأوائل كأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن في غالب ما تعرَّض له من أمثلةٍ وشواهد فقهية»[1].

٤ ـ تميَّز الكتاب في الأصول والمنهج، فأسلوبه أسلوبٌ علميٌّ فقهيٌّ، خالٍ من التعقيدات الفلسفيَّة، والمصطلحات المنطقية، ومن ثَمَّ جاءت أفكاره ومعانيه واضحةً باستثناء بعض المباحث الجدلية، وأمَّا مِن حيث المنهج فقد كان واضحَ المعالم، ويتجلىٰ هذا في الأمور الآتية:

* مراعاته التسلسل الفكري بين الموضوعات الرئيسة ككل، وفيما بين فصولها من أجزاء.

* التزامه الموضوعية، فحيثما جاءت مناسبةٌ للاستطراد والخروج عن موضوع البحث أعرض عنها، وأشار إلىٰ الموضع الطبيعي لبحثها.

* اهتمامه بالمقارنة بين آراء فقهاء الأحناف وآراء غيرهم، خصوصاً آراء الإمام الشافعي، مع بيان ما يترتَّب علىٰ ذلك من خلاف في المسائل الفقهية.

* الإكثار من المسائل الفقهية وتحليلها تحليلًا دقيقًا؛ لغرض توضيح القاعدة الأصولية.

٥ ـ أنَّ مؤلفه يُعَدُّ أحد أبرز علماء المذهب الحنفي في الفروع والأصول، وقد ظهرت شخصيَّته العلمية في هذا الكتاب بكل وضوح، وذلك من خلال تحقيقاته، ومناقشاته، واستدراكاته، وتصحيحاته، واختياراته.

---

(١) الفكر الأصولي للدكتور/عبد الوهاب أبو سليمان، ص ٤١٢ ـ ٤١٨.

٦ ـ من دلائل أهمية الكتاب: أنني وجدت علماء الأصول يعتمدونه في تحقيق نسبة الأقوال إلىٰ الحنفية، وكذلك يعتمدون اختياراته وترجيحاته بين الأقوال المتضادة، وهم ما بين مقلٍّ ومكثرٍ، وكذلك يَعتمِد النقلَ منه، والرجوعَ إليه شُرَّاح المتون الأصولية لعلماء المذهب الحنفي، ولا داعي للتمثيل علىٰ ذلك، فشواهد ذلك مشتهرة.

المطلب السادس
تقويم الكتاب

عمُل البشر محتمِلٌ للخطأ والصواب؛ لذا كان هذا المطلب الذي يُنظَر فيه لهذا الكتاب نظرة إنصاف، تُبيِّن محاسنَه، وتُوضِّح معايبه، وسنتكلم فيه عن أمرين:

الأول: مميزات الكتاب.

الثاني: ملحوظات على الكتاب.

۞ أولا: مميزات الكتاب:

يتميز كتاب السَّرَخسي بمميزاتٍ كثيرةٍ جدًّا، وتقصِّيها على سبيل التفصيل مما يطيل أمدَ الدراسة، ولكن من أهمها ما يلي:

١ ـ الكتاب يمثِّل المنهج الصحيح للمدرسة الحنفية في التأليف في أصول الفقه، فإنهم يستخرجون أصولهم من الفروع الفقهية، وهذا أساسُ ما صنعه السَّرَخسي، فإنه بعد أن شرح كتاب «الكافي»، أملى هذا الكتابَ في الأصول؛ بيانًا لِما بنى عليه مذهبه في الفروع.

٢ ـ الكتاب جاء مستوعِبًا لأغلب المسائل الأصولية، بل إنَّ هناك مسائل أصولية لم أجدها عن أحدٍ من سابقيه من علماء الحنفية، كما أنَّ كتب الخلاف الأصولي لا تذكر هذه المسألة إلا منسوبةً إليه، ومن الأمثلة على ذلك: نقلُه الخلافَ في انعدام صفة الوجوب للمأمور به، فإنني لم أجده عند أحدٍ من

سابقيه، كما أنَّ الزركشي في «البحر المحيط» لم يذكر هذه المسألة إلا منسوبةً إليه وإلىٰ كتابه.

٣ ـ من مميزات الكتاب أنَّ المؤلف ﷺ في بحثه للمسائل الأصولية كان يستوفي بحثَ كلِّ مسألةٍ بصورةٍ متكاملةٍ من حيث عرضه للأقوال والمذاهب الأصولية فيها، وكذلك عرض الأدلة ومناقشتها بصورةٍ وافية.

٤ ـ التحقيق في المسائل بتحرير محلِّ النزاع، وتضييقِ دائرة الخلاف في المسألة، والتحري في النقل عن الآخرين.

٥ ـ التأدُّب مع العلماء ولو كانوا من المخالفين، وهذا في الغالب، ومن ذلك: ترحمه علىٰ الإمام الشافعي كلما ذكر اسمه، وكذلك استعماله لكلمة "سهو" بدل "خطأ" في مناقشته لمخالفيه، مع ظهور أثر الدِّيانة عليه، وهذا الأمر متكرِّرٌ وكثير.

٦ ـ تجنُّبه للتكرار، والاستغناء عنه بالإحالات، فإنه يحيل في بعض المسائل للباب المتعلق بها حتىٰ يتجنب التكرار، فتجده يقول: وسيأتي معنا في باب كذا، أو: وقد مرَّ معنا ذكره في كذا.

٧ ـ بيانُ حِكمة التشريع في جملةٍ من المسائل، مثال ذلك قوله: في مسألة أنَّ الغصب موجِبٌ للضمان قوله: «بل فيه حكمةٌ بالغةٌ، وهو التحرُّز عن فضلٍ خالٍ عن العِوَض، سالمٍ للمغصوب منه شرعًا».

٨ ـ الاقتصار في دراسة المسائل علىٰ ما يختص منها بأصول الفقه فحسب، بحيث إنه كان مقِلًّا من المسائل التي لا تخدم علمَ أصول الفقه.

٩ ـ سهولة الأسلوب، ووضوح العبارة، وبساطتها، والإكثار من الأمثلة الفقهية التي تساهم في فهم القاعدة الأصولية.

١٠ ـ ربطه الأصول بفروعها، والكتابُ في هذا الجانب يُعَدُّ منهجًا في تخريج الفروع على الأصول، بل من وجهة نظرنا أنَّ القارئ من خلال هذا الكتاب ـ إذا جمع معه كتابَ المبسوط ـ يستطيع الاطلاعَ على منهج الحنفية في تخريج الأصول على الفروع، وكذلك الاطلاع على منهج تخريج الفروع على الأصول في آنٍ واحدٍ، وخصوصاً في المذهب الحنفي، أو فيما يتعلق بالفروقات بينهم وبين المذهب الشافعي، لا سيما وأنه أكثر مذهبٍ يذكره من المخالفين لأصول الحنفية.

۞ ثانيا: الملحوظات:

مما يمكن أن يؤخذ على المؤلف في هذا الكتاب جملةُ أمور، منها:

١ ـ وصفُه لبعض المخالفين أحياناً بأوصافٍ شديدة كقوله: «ومن ذلك ما قاله بعض الأحداث من الفقهاء»، «وقد قال بعض مَن لا يُعبأ بقوله»، «زعم بعض الناس»، «وقال بعض مَن لا يُعتَدُّ بقوله»، «وبعضُ الجهَّال من المحدِّثين».

٢ ـ وجود بعض الإرباك في عبارات المؤلف، أو بعبارةٍ أخرى صياغة بعض المسائل، بطريقةٍ كان الأَولى خلافُها، بحيث تكون العبارة غامضةً لا تؤدي المعنى المراد، أو يُفهم منها التناقضُ في كلامه، وقد يكون السببُ في وجود مثل هذه الحالة أنه أملى كتابه دون أن يراجعه بعد ذلك، فتناقله الطلاب كما هو.

وكذلك صياغة العبارات، كتعبيره باللفظ: «كما»، والأولى أن يقول:

«كلما»، وقد سار علىٰ هذا كثيراً، وقد علَّقنا علىٰ ذلك في موضعه، وهذا بالطبع لا يخالف ما يغلب علىٰ الكتاب مما ذكرناه سابقاً من أنَّ المؤلف يغلب علىٰ عباراته السهولةُ والوضوح، لكن قد يكون سببُ ذلك أنه أملاه ولم يراجعه كما أسلفنا.

٣ ـ ربما يقوم بدراسة بعض المسائل التي ليس لها ثمرةٌ فقهية، ولعلَّ هذا مما تفرضه طبيعة التأليف في الأصول.

٤ ـ الاضطراب في نسبة بعض الأقوال لأصحابها أحياناً.

٥ ـ لم يظهر في الكتاب ما يقتضي معرفتَه بعلم الحديث، فلم نره يهتمُّ بتخريج الأحاديث، أو بيانِ درجتها، كما أنه يستدلُّ في بعض الأحيان بأحاديث ضعيفة، لكن لعلَّ في إملائه للكتاب وهو في السجن ما يشفع له في ذلك.

٦ ـ عدمُ بيانه لمدىٰ استفادته من كتاب أبي زيد الدبوسي، وإن كان ـ كما أسلفنا ـ يُعتذَر له بأنَّ هذا أشبه ما يكون بالمنهج في تلك الأيام، وكذلك يشفع لذلك كونهما من مذهبٍ واحدٍ.

٧ ـ وجودُ بعض الاضطراب في عرض أدلة بعض المسائل، وظهورُ عدمِ الترتيب بين هذه المسائل، مثالُ ذلك: حجيَّة خبر الواحد، فقد ظهر من الأدلة التي ساقها لبيان حجِّيَّته، تداخلُ بعضها ببعض، ومن مظاهر عدم الترتيب: أنه أورد تعريفَ القياس بعد بيان حجِّيَّته.

٧ ـ افتقارُ الكتاب لبعض العناوين المهمة، مثل باب الاجتهاد، وإن كان المؤلف قد تناول بعضَ مسائله في مواضع متفرقةٍ من الكتاب.

٨ ـ إهماله لعنونة بعض المسائل الأصولية، كي يهتدي إليها الباحث، ومن الأمثلة على ذلك: مسألة موجَب النهي، واللفظ المذكور بعلامة الذكور هل يشمل النساء أو لا؟ وحكمُ فِعل النبيِّ ﷺ وقولِه إذا ورد موافقًا لما في القرآن، وأيضًا مسائل باب الاجتهاد.

المطلب السابع
وصف نسخ الكتاب

لكتاب أصول السَّرَخسي نسخٌ عِدَّةٌ، وصل عددُها في الفهرس الشامل إلىٰ إحدىٰ وعشرين نسخةً، وهي تتركز بشكلٍ كبيرٍ في دولٍ متفرقة، من أبرزها: تركيا، ومصر، والشام، وفرنسا، والهند.

وأقدمُ هذه النسخ: النسخة التركية التي كتبها شمسُ الأئمة محمد بن عبد الستار الكردري المتوفَّى سنة ٦٤٢هـ، وكتبها في عام ٦٢٩هـ، أي بعد وفاة المؤلف رحمه الله بقرابة المائة وأربعين عاماً، وقد أكرمنا الله تعالى بالقيام برحلاتٍ علميهٍ لعدَّة دول، وكذلك التواصل مع مراكز حفظِ هذه المخطوطات من أجل الاطلاع علىٰ هذه النسخ، والمقارنة بينها، واختيار الأجود منها بحسب تاريخ نسخِه وتكاملِ أوراقه.

وبعد الاطلاع علىٰ غالب هذه النسخ، ومقارنةِ بعضها ببعض، ومعرفةِ ما تمتاز به كلُّ واحدةٍ منها عن الأخرىٰ عبر جلساتِ عملٍ، ومقارنةٍ بين النسخ الخطية جميعِها = تمَّ اختيار ثلاثِ نسخٍ خطيَّةٍ من بين هذه النسخ، بحيث تكون واحدةٌ منها نسخةً أصليةً، ويتم مقابلة النسختين الأخريين عليها، مضافاً إلىٰ ذلك نسخةٌ رابعةٌ هي طبعة أبي الوفاء الأفغاني رحمه الله، وفيما يلي بيان وصف هذه النسخ، وأسبابِ اختيار كلِّ نسخة.

۞ أولاً: النسخة الأم "نسخة الكردري" وقد رمزنا لها بالحرف "ك".

تاريخ النسخ: ٢١/ ذي القَعدة / ٦٢١هـ.

عددُ اللوحات: ٣٤٣ لوحةً، عددُ الأسطر ٢٣، وعدد الكلمات في السطر: ١١ كلمة وسطيًّا.

نوع الخط: نسخ واضح مضبوط بالشكل غالبًا.

مصدرها: مكتبة داماد إبراهيم باشا برقم ٤٣٤.

سبب اختيارها:

أما الأسباب التي جعلتنا نختار هذه النسخة كأصلٍ نقابل عليه، فهي الآتية:

١ ـ أنَّ هذه النسخة هي أقدم النسخ الخطية الموجودة على الإطلاق، وهي نسخة الكردري، وفي صفحة العنوان أنها بخطِّ الكردري صاحب بزازية، وهذا وهم، وفي الصفحة نفسها استدراكٌ بخطٍّ مغايرٍ مفاده بأنَّ الكردري صاحب هذه النسخة ليس الكردري صاحب البزازية، وهذا صحيحٌ؛ لأنَّ الكردري صاحب بزازية هذا هو: حافظ الدين بن محمد بن محمد الكردري المشهور بابن البزازي المتوفى سنة ٨١٦هـ[(١)]، وليس هو شمس الأئمة الكردري صاحب النسخة الخطية التي بأيدينا.

فالكردري صاحب النسخة الخطية هنا هو: العلامة فقيه المشرق شمس الأئمة أبو الوجد محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردري الحنفي البراتقيني، نسبة إلى براتقين من أعمال كردر، وهي: ناحيةٌ كبيرةٌ من بلاد خوارزم، برع في المذهب وأصوله، وتفقَّه عليه خلقٌ، ورحلوا إليه إلى بخارى، منهم: ابن أخيه العلامة محمد بن محمود الفقيهي، والشيخ سيف الدين

(١) انظر: معجم المؤلفين (١٧٣/٣).

الباخرزي، والعلامة حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري، وظهير الدين محمد بن عمر النوجاباذي، وُلِد سنة تسعٍ وخمسين وخمسمائة، وتوفي ببخارىٰ في محرم سنة اثنتين وأربعين وستمائة هجرية[١].

ومما يؤكد أنَّ هذه النسخة للكردري أنَّ في آخرها إجازةً له ﷺ لأحد طلبة العلم، بتاريخ ذي القعدة من عام اثنتين وثلاثين وستمائة، وفيها ما يفيد بأنه تمت قراءتها ومراجعتها عليه.

وقد خُتِمت النسخة بأبياتٍ توثق تاريخَ كتابتها وتذكُر أنها من إملاء الكردري، وليس فيها ما يؤكد أنها بخطه هو.

ومما يزيد من أهمية النسخة أنَّ الذي أجازه الكردري بروايتها هو أحدُ طلابه الذين رووا عنه، وقد وجدتُ ترجمته في طبقات الحنفية حيث قال عنه هو: محمد بن أحمد بن محمد بن عبد المجيد القرنبي الزاهدي، سراج الدين، أحد الأئمة، تخرَّج به علماء، ومات في رمضان سنة ستٍّ وخمسين وستمائة، والقرنبي بقاف ونون وموحدة، كذا ذكره الذهبي في «المؤتلف»، ورأيتُ هذه النسبة بخط بعضهم مضبوطةً بفتح القاف، كان محمد هذا إمامًا كبيرًا حافظًا واعظًا مفتيًا مفسِّرًا مدقِّقًا محقِّقًا، تفقه ببخارىٰ علىٰ العلامة شمس الأئمة أبي الوجد محمد بن عبد الستار الكردري، ودرَّس وتوفي ببخارىٰ في رمضان سنة ستٍّ وخمسين وستمائة للهجرة[٢].

٢ ـ أنَّ هذه النسخة تناقلتها أيدي كثيرٍ من علماء الحنفية، يؤكد هذا وجودُ

---

(١) سير أعلام النبلاء (٢٣/١١٢)، طبقات الحنفية (٢/٨٢).

(٢) طبقات الحنفية (٢/٢٢).

إجازةٍ أخرىٰ علىٰ هذه النسخة لعالمٍ من تلاميذ الكردري، وهو معاصرٌ للقرنبي الذي أجازه الكردري، وهذا العالم هو: محمد بن عمر بن محمد أبو المظفر ظهير الدين النوجاباذي البخاري الحنفي، تفقه علىٰ الكردري شمس الأئمة ببخارىٰ، وقرأ علىٰ محمد بن محمد بن عمر الأَخْسِيكَثِي، واشتغل عليه أبو العباس أحمد بن الساعاتي، سمع منه أبو العلاء محمود الفرضي شيخ قطب الدين، وأجاز للقاسم البرزالي من بغداد سنة اثنتين وثلاثين، ومن تصانيفه تلخيص القدوري[1]، وقد أجاز بها أحد طلبةَ العلم، واسمه أبو محمد السمرقندي.

٣ ـ كثرة ما عليها من التعليقات والفوائد، والتي تشرح بعضَ ما استغلق من ألفاظ الكتاب، وكذلك وجود ما يفيد بكثرة قراءتها من طلبة علم وختمهم لها، مما يكشف مرورَها علىٰ أيدي كثيرٍ من العلماء وطلبة العلم.

٤ ـ استقامة عبارات هذه النسخة من الناحية الأصولية في الغالب ـ فيما رأينا ـ، وكذلك اكتمالُها وسلامتُها من التصحيف والتحريف والسقط.

٥ ـ النسخة مضبوطةٌ بالشكل من أولها إلىٰ آخرها.

٦ ـ النسخة مزينة بفهارس لموضوعات وتقسيمات الكتاب.

۞ ثانيا: نسخ المقابلة الخطية:

أ ـ النسخة التركية، وقد رمزنا لها بالحرف "ف".

تاريخ النسخ: ٢٢/ رجب / ٦٨٠هـ.

اسم الناسخ: إسماعيل بن إبراهيم بن طاهر بن يعقوب.

---

(١) انظر: طبقات الحنفية (٢/ ١٠٤).

عددُ اللوحات: ٢٨٨ لوحةً، عددُ الأسطر ٢٣، وعدد الكلمات في السطر: ١٨ كلمة وسطيًّا.

نوع الخط: نسخ واضح غير منقوط.

مصدرها: مكتبة كوبريلي/ استانبول برقم ٤٧٣.

وقد اخترنا المقابلة على هذه النسخة لما تتميز به من الأمور التالية:

١ ـ أنها نسخةٌ مصححةٌ ومقابلةٌ على النسخة الأصل، وهذا ما تمَّ التصريح به في آخر لوحةٍ في المخطوط، حيث جاء الهامش: "قوبل على أصله الذي نُقِل منه، وحُرِّر بقدر الإمكان، ولله الحمد والمنة".

٢ ـ قِدَمُ تاريخ النسخة، فقد كُتبت في سنة ٦٨٠هـ، وهذا يعطيها ميزةً، نظراً لقربها من زمن المؤلف.

٣ ـ كثرة ما على هذه النسخة من العبارات الدالة على ختمها وقراءتها من طلبة العلم، وتداوُلِها بينهم، فعلى هامش آخر المخطوط مثلًا: «بلغ قراءةً مع أحمد الحلبي الرومي....»، وغير هذا في مواضع كثيرةٍ.

٤ ـ كثرة ما على النسخة من التعليقات التي تشرح وتحُلُّ غوامض بعض الألفاظ الموجود في المتن.

٥ ـ النسخة متضمنة لعناوين جانبية للمسائل الأصولية، وهذا من المميزات لهذه النسخة.

٦ ـ وضوح المخطوط، وسلامتها من التصحيف والتحريف، والسقط

غالبًا، إلا كونها بلا نقط يفتح باب الاحتمال في بعض الألفاظ.

ب ـ نسخة دار الكتب المصرية: "الدمشقية"، وقد رمزنا لها بالحرف "د".

تاريخ النسخ: ٦٩٣هـ، بدمشق.

اسم الناسخ: الحسين بن عبد الله الغوري.

عددُ اللوحات: ٢١٨ لوحةً، عددُ الأسطر ٢٧.

نوع الخط: نسخ.

مصدرها: دار الكتب المصرية بالقاهرة.

وقد اخترنا المقابلة على هذه النسخة لما تتميز به من الأمور التالية:

١ ـ قِدَم هذه النسخ الخطية فقد كتبت في عام ٦٩٣هـ، وهذا يعطيها ميزةً نظرًا لقربها من زمن المؤلف.

٢ ـ سلامة عباراتها من حيث الصياغة الأصولية، مما يدل على كثرة المراجعة لها، من قِبَل الناسخ.

٣ ـ هذه النسخة تمت قراءتها ومراجعتها على يد أحد علماء الأصول في المذهب الحنفي تقريباً في القرن السابع الهجري، وتحديدًا في مدينة دمشق، فعلى وجه اللوحة الأولى ما يفيد بذلك، وهذا العالم هو: عبد الله بن محمد السمرقندي، الملقب بركن الدين، توفي سنة ٧٠١هـ، وهو صاحب جامع الأصول في أصول الفقه، وصفه المترجمون له بقولهم: شيخ الحنفية في سمرقند[١].

---

(١) انظر: كشف الظنون (٢٣٦/١)، هدية العارفين (٢٠١/٢).

ج ـ طبعة أبي الوفاء الأفغاني ﷺ، وقد رمزنا لها بالحرف "ط".

تقع هذه النسخة في مجلدين، وقد نشرت الكتاب لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند، وكان هذا في سنة ١٣٧٢هـ، والكتاب تم تصويره من أكثر من دار نشر، والنسخة التي اعتمدناها في المقابلة هي: نسخة دار المعرفة ببيروت، علماً بأنه لا يوجد عليها سنةُ طبع، وقد كان من أهم الأسباب لجعلها إحدىٰ نسخ المقابلة ما يلي:

١ ـ مكانة أبي الوفاء الأفغاني ﷺ بين علماء الحنفية بالنظر إلىٰ أنه أخرج جملةً كبيرةً من كتب الفقه الحنفي، علىٰ رأسها «المبسوط» للسرخسي، وكذلك «الأصل»، و«الجامع الكبير» لمحمد بن الحسن الشيباني ﷺ، و«مختصر الطحاوي»، وبرغم أنَّ إخراجه لهذه الكتب لا يتجاوز دور المصحح، إلا أنَّ تعامله مع هذه الكتب شكَّل لديه مكانةً فقهيةً كبيرةً، وخبرةً في التعامل مع نصوص متون الكتب الحنفية.

٢ ـ أنَّ المؤلف ﷺ اعتمد في إخراجه لهذا الكتاب علىٰ اتباع منهجِ النص المختار لا النسخة الأم، وبرغم أنه أثناء المراجعة تبيَّن لنا وجودُ تصرُّفٍ منه بعض الأحيان في النص[1] بصورةٍ ليست موجودةً في النسخ التي اعتمدها في المقابلة، إلا أنَّ عمله بهذه المنهجية جعل العمل بالنسبة لنا يتكامل، ويسمح بإخراج النص بصورةٍ أفضل مما لو اعتمدنا علىٰ النسخ الخطية بمفردها.

٣ ـ شهرة طبعة الأفغاني وتداولُها بين الباحثين قديمًا.

---

(١) وقد علقت علىٰ بعضٍ منها في المقابلة، كتمثيلٍ فقط، لا علىٰ سبيل الاستقصاء؛ إذ ليس المراد بيان الأخطاء، ﷺ، وغفر لنا وله.

وختاماً ففيما يتعلَّق بطبعة الشيخ أبي الأفغاني رحمه الله، فقد ظهر لنا أنَّ عمله رحمه الله يتركز في مراجعة نتيجة المقابلة الحاصلة للنسخ الخطية، فالنسخة العثمانية والأحمدية تمت المقابلة بينهما في دمشق بإشراف الشيخ محمد راغب الطباخ رحمه الله، وكذلك النسخة الهندية تمت مقابلتها علىٰ نتاج المقابلة بين العثمانية والأحمدية في الهند، وقد يكون هذا من بعض طلبة العلم، وهذا قد يكون مفسِّراً لحالات التصرف في المتن بخلاف ما هو موجودٌ في النسخ الخطية المقابَل عليها، أو قد يكون التصرُّف لدىٰ الشيخ رحمه الله نابعًا من الدُّربة التي تحصَّلت له من التعامل مع كثيرٍ من كتب الفقه الحنفي، والله سبحانه أعلم بالصواب.

منهج التحقيق

يتلخص منهج التحقيق في النقاط الآتية:

١ ـ اختيار نسخة الكردري (ك) أصلًا ؛ لما سبق بيانه في وصفها من إتقانها وتقدُّمها ، وتبعًا لذلك تمَّ إثباتُها المتن ، وعدم العدول عنها إلا لسببٍ وجيه ، وعند العدول عنها يُشار في الحاشية إلىٰ المثبَت فيها ، حتىٰ لو كان تصحيفًا أو سقطًا .

٢ ـ عدم الإشارة إلىٰ السقط في بقية النسخ ؛ لعدم الفائدة في ذلك ، إلا في مواضع نادرة يظهر أنَّه قد يكون لإسقاط اللفظة وجه .

٣ ـ إثبات زيادات بقية النسخ في الحاشية ـ وهي في غالبها لا تزيد علىٰ زيادة لفظة ، وأكثرها في المطبوع (ط) ـ وعدمُ إثبات تلك الزيادات في المتن ، إلا إذا كان السياق لا يستقيم بدون تلك الزيادة ، فتُثبت حينئذٍ في المتن ، ويُنبَّه عليها في الحاشية .

٤ ـ عدم الإشارة إلىٰ فروق بقية النسخ إلا إذا كانت ذات فائدة ، فلا نشير إلىٰ نحو (فقد ، وقد) ، (فإنَّ ، لأنَّ) ، ولا إلىٰ ما يظهر أنه تصحيف في نسخةٍ أخرىٰ .

٥ ـ إثبات الفروق المفيدة لبقية النسخ في الحاشية ، إلا في مواضع قليلة يظهر بجلاءٍ تامٍّ أنَّ ما في نسخةٍ أو نسخٍ أخرىٰ أفضل مما في (ك) ، أو أنَّ ما في (ك) قد يكون تصحيفًا ، فحينئذٍ يُثبت الفرق في المتن ، ويُشار إلىٰ ما في (ك) في الحاشية .

٦ ـ أثبتنا في الحاشية غالبَ ما في حواشي نسخة (ك)، وبعضَ ما في حواشي نسخة (ف) من تعليقاتٍ مفيدة توضِّح النص، وأكثرُها من نوع البيان للضمائر المبهَمة في كلام المصنف، وصدَّرنا ذلك بعبارة: في هامش (ك): كذا، في هامش (ف): كذا.

٧ ـ اعتماد القواعد الإملائية الحديثة في نسخ نص الكتاب، مع الاعتناء بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلىٰ ضبط بالشكل.

٨ ـ عزو الآيات القرآنية ببيان اسم السورة ورقم الآية في المتن بعد ورود الآية، وكتابتها بالرسم العثماني.

٩ ـ تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها، فإن كانت في الصحيحين، أو في أحدهما اكتفينا بتخريجها منهما، وإن لم تكن فيهما، أو في أحدهما، فإننا نقوم بتخريجها من كتب الحديث المعتمدة، مع ذكر كلام العلماء، غير ملتزمين بالاستقصاء، مكتفين في الغالب بذكر كلام أئمة الشأن حسب الإمكان(١).

١٠ ـ تخريج الآثار الواردة من مصادرها.

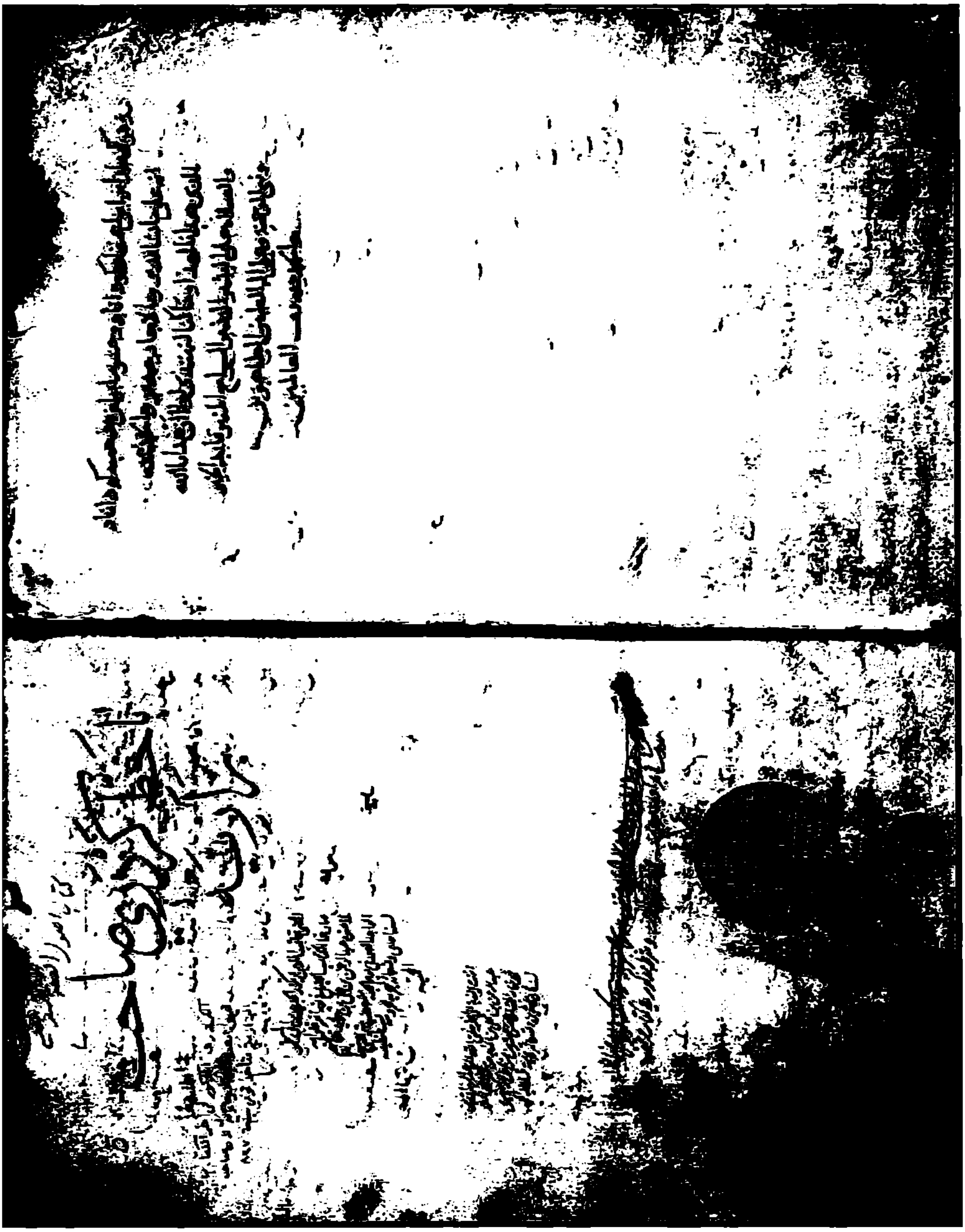
١١ ـ توثيق النقول من مصادرها الأصلية، فإن لم يتيسر فمن المراجع التي نقلتها.

١٢ ـ شرح الكلمات الغريبة، والمصطلحات العلمية شرحًا موجزًا، والتعليق العلمي على المسائل حسبما يقتضيه الكلام.

---

(١) وقد تمت الاستفادة من رسالتين في تخريج أحاديث وآثار كتاب السرخسي في أصول الفقه وهما:
* تخريج أحاديث وآثار القسم الأول من كتاب أصول السرخسي لعبد الرحمن محمد الحداد.
* تخريج أحاديث وآثار القسم الأول من كتاب أصول السرخسي لشريف عثمان أحمد سقاف.

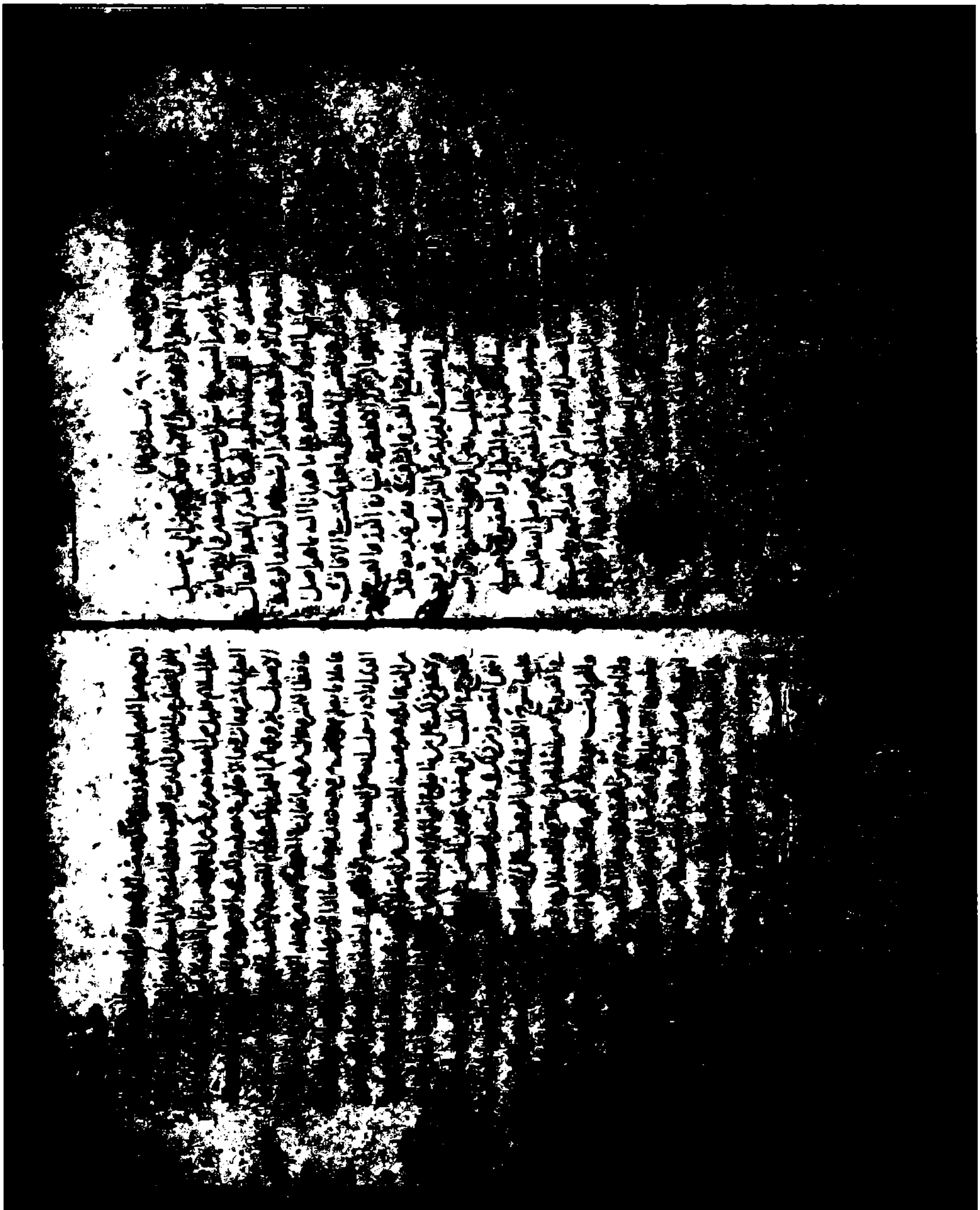
نماذج من النسخ الخطية



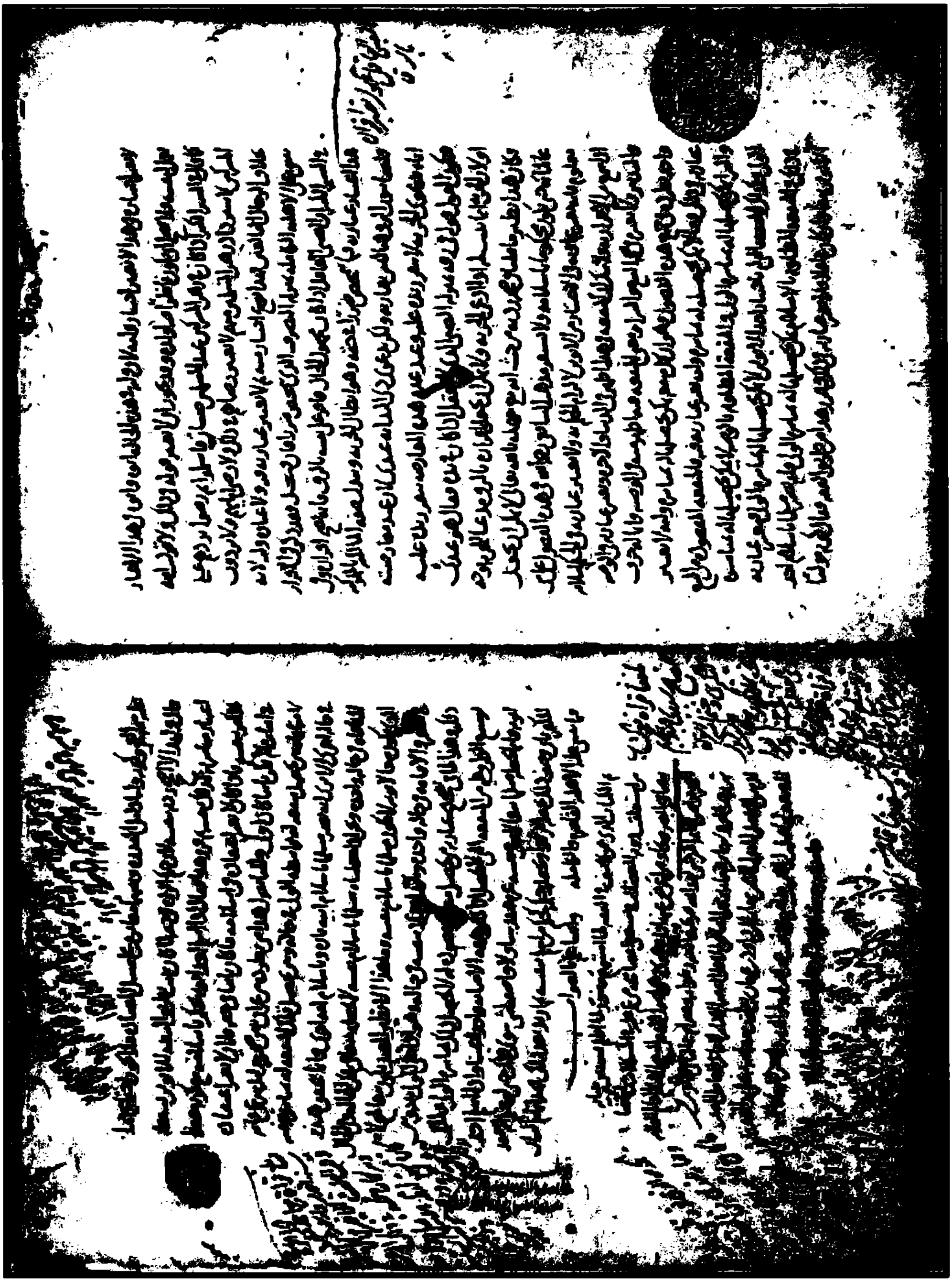
صورة ورقة العنوان من النسخة الأم



صورة صفحة العنوان من النسخة (ف)



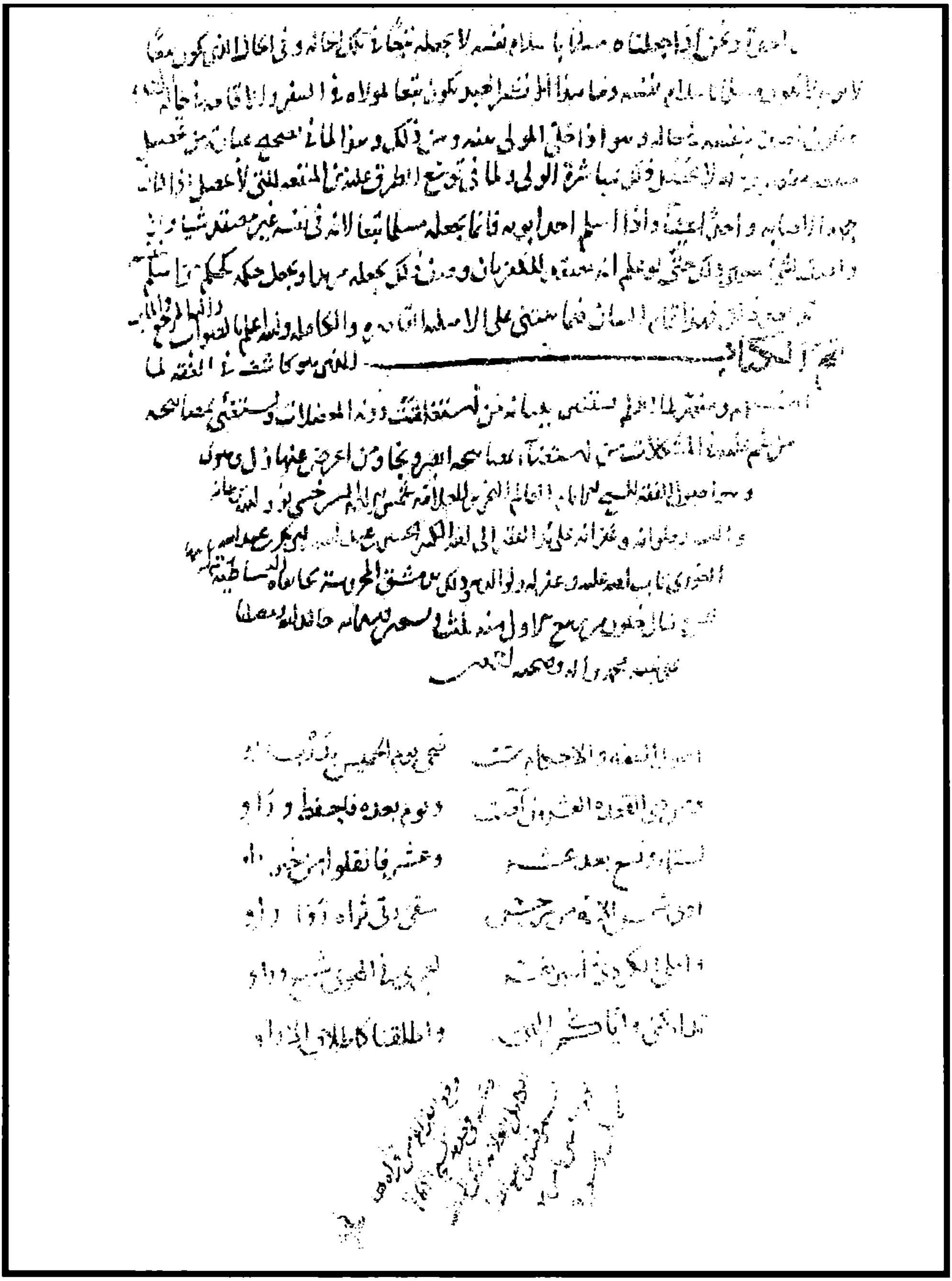
صورة الورقة الأولى من النسخة (ف)



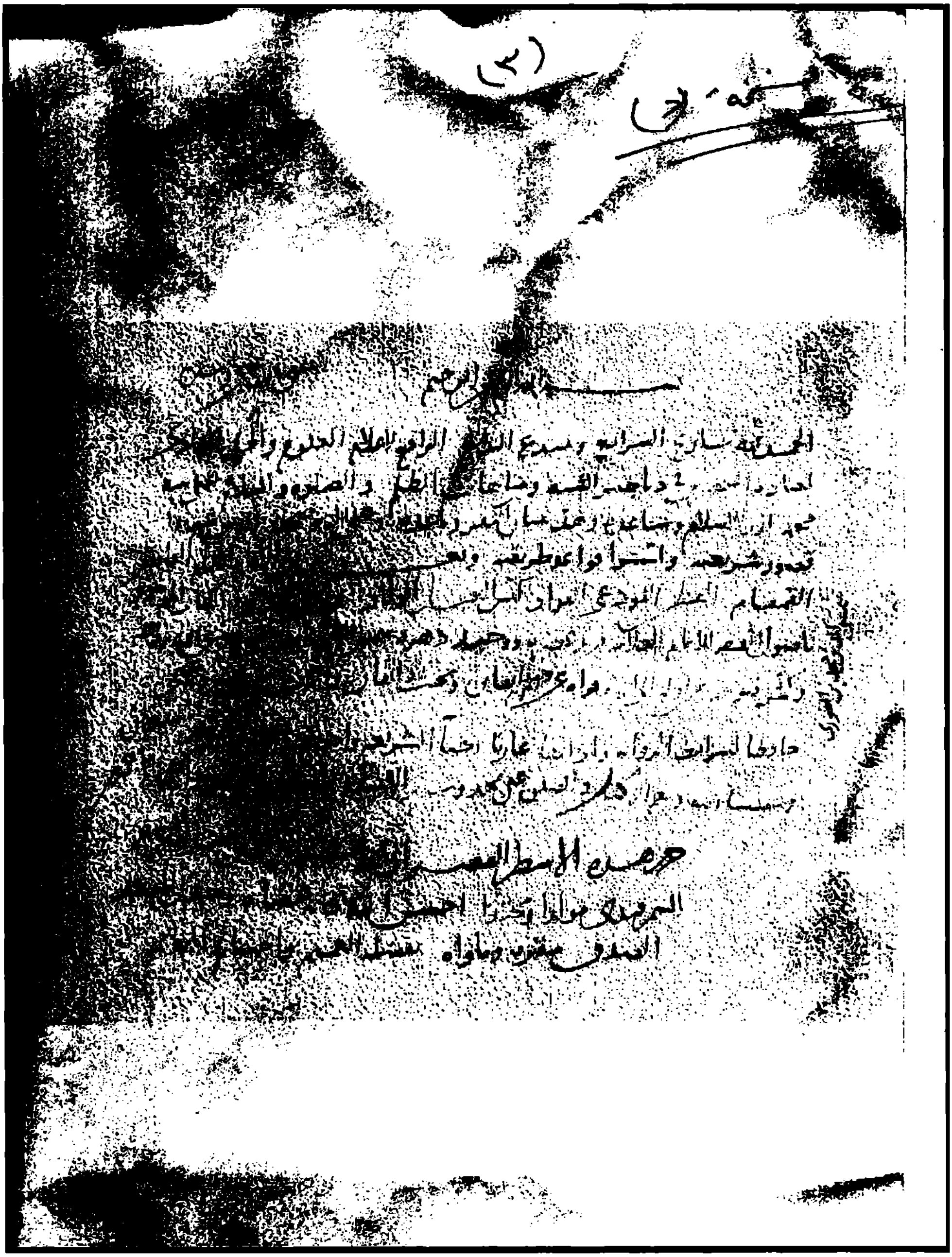
صورة الورقة الأخيرة من النسخة (ف)


بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

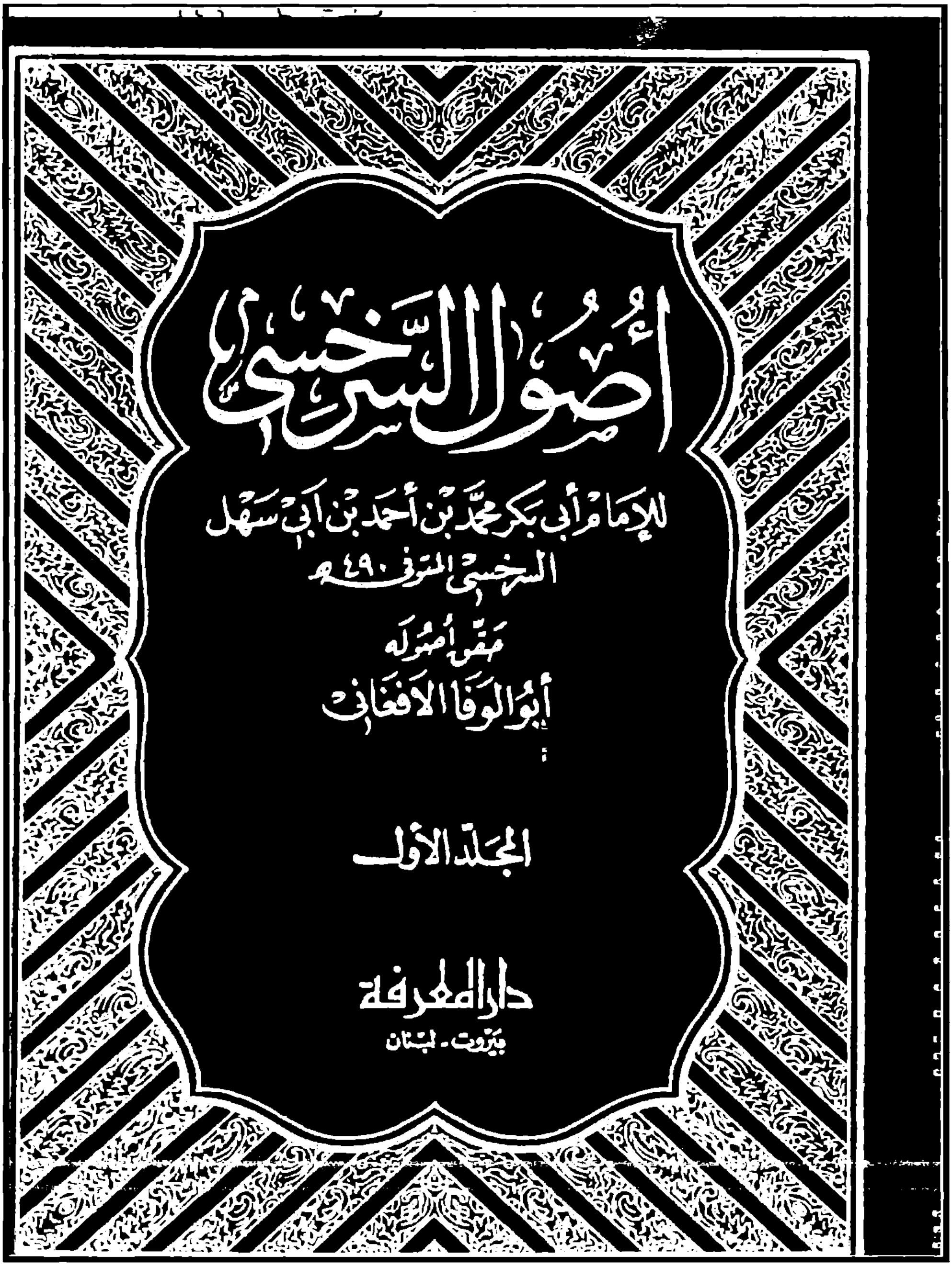
صورة الورقة الأولى من النسخة (د)



صورة الورقة الأخيرة من النسخة (د)



صورة من النسخة (د) لإجازة أبي محمد السمرقندي ﷺ



أصول السرخسي

للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل

السرخسي المتوفى ٤٩٠ هـ

حقق أصوله

أبو الوفا الأفغاني

المجلد الأول

دار المعرفة

بيروت - لبنان

صورة من المجلد الأول لطبعة أبي الوفاء الأفغاني رحمه الله

— ٢٥٥ —

فصـــــل

وقد عمل قوم فى النصوص بوجوه هى فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التنصيص على الشىء باسم العَلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه فى الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شىء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفى وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعةٌ حُرُمٌ ذلك الدينُ القيِّمُ فلا تظلموا فيهن أنفسَكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم فى غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات فى المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يبولَنّ أحدُكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة[1] » ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص[2] يدل على قطع المشاركة وهو أن الحكم يثبت بالنص فى المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم فى هذا ؛ فإن[3] عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفى الحكم فى غير المنصوص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفى الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات[4] نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفى الحكم فى غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً فى مقابلة النص ، ومن لا يجوز

(١) وفى العثمانية : من جنابة .
(٢) وفى الهندية : إن التنصيص .
(٣) وفى العثمانية والهندية : لأن .
(٤) وفى العثمانية والهندية : من موجبات .

صورة من الورقة الأخيرة لجزء التحقيق

أصول السرخسي

المسمى: تمهيد الفصول في الأصول

تأليف

شمس الأئمة السرخسي

أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل الحنفي

(٤٨٨هـ)

تحقيق

د. عبدالله بن سليمان السيد

الأستاذ المشارك بقسم القانون بالجامعة السعودية الإلكترونية

الجزء الأول

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(ربّ يسّر وتمّم بالخير)[1]

قال الشّيخ الإمام[2] الزّاهد شمس الأئمّة أبو بكرٍ محمّد بن أبي سهلٍ السّرخسيّ ﷺ، إملاءً في يوم السّبت، سلخ شوّالٍ سنة تسعٍ وسبعين وأربعمائةٍ، في زاويةٍ من حصار أوزكند[3]:

الحمد لله الحميد المجيد، المبدئ المعيد، الفعّال لما يريد، ذي البطش الشّديد، والأمر الحميد، والحكم الرّشيد، والوعد والوعيد.

نحمده على ما أكرمنا به من ميراث النّبوّة، ونشكره على ما هدانا إليه بما هو أصلٌ في الدّين والمروءة، وهو العلم الذي هو أنفَس الأعلاق[4]، وأجلّ مكتسبٍ في الآفاق، فهو أعزّ عند الحكيم[5] من الكبريت الأحمر، والزّمرّد الأخضر، ونثارة الدّرّ والعنبر، ونفيس الياقوت والجوهر.

مَن جمعه فقد جمع العزّ والشّرف، ومَن عدمه فقد عدم مجامع الخير واللّطف، يقوّي الضّعيف، ويزيد عزّ الشّريف، ويرفع الخامل الحقير، ويموّل العائل الفقير.

---

(١) ما بين القوسين ليس في (ط)، وفي: (ف): (رب زدني علماً)، وفي: (د): (رب تمم بالخير).

(٢) في (ف)، (د)، (ط) زيادة: (الأجل).

(٣) في (ط)، (د): (أوزجند).

(٤) في هامش (ك): (العِلق: المالُ النفيس. في المَثَل يقال: هذا عِلْقُ مَضِنَّةٍ، للمال الذي يُكرَم).

(٥) في (ط): (الكريم).

به يُطلَب رضا الرّحمن، وتُستفتَح أبواب الجنان، ويُنال العزّ في الدّين والدّنيا، والمحمدة في البدء والعقبىٰ.

لأجله بعث الله النّبيّين، وختمهم بسيّد المرسلين، وإمام المتّقين محمّدٍ ﷺ وعلىٰ آله الطّيّبين.

وبَعْـد، فإنّ من أفضل الأمور، وأشرفها عند الجمهور بعد معرفة أصل الدّين؛ الاقتداءُ بالأئمّة المتقدّمين في بذل المجهود لمعرفة الأحكام.

فبها(١) يتأتّىٰ الفصل بين الحلال والحرام، وقد سمّىٰ الله تعالىٰ ذلك في محكم تنزيله الخيرَ الكثير، فقال: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٩٦].

فسّر ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما وغيره الحكمة بعلم الفقه(٢).

وهو المراد بقوله عزّ وجلّ: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]، أي: ببيان الفقه ومحاسن الشّريعة.

قال(٣) ﷺ برواية ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما: «من يرد الله به خيراً يفقّهه في الدّين»(٤).

---

(١) أي: ببذل الجهد في معرفة الأحكام يحصل الفصل بين الحلال والحرام.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٨٩/٣، تفسير ابن أبي حاتمٍ ٥٣١/٢، تفسير القرطبي ٣٣٠/٣. وتفسير الحكمة بالفقه في الدين مروي عن أبي الدرداء، وزيد بن أسلم، ومجاهد بن جبرٍ، وأبي العالية، وإبراهيم النخعي، وقتادة. انظر الدر المنثور ٩٦/٨.

(٣) في (ط): (فقال).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله بها خيراً، رقم (٧١)، ومسلمٌ، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، رقم (١٠٣٧).

وقال عليه السلام: «خياركم في الجاهليّة خياركم [في الإسلام إذا فقهوا»[1].

وإلىٰ ذلك دعا الله الصّحابة الذين هم أعلام الدّين، وقدوة المتأخّرين، فقال: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم، أنّه قال: «ما عُبِد الله بشيءٍ أفضل من الفقه في الدّين، ولفقيهٌ واحدٌ أشدّ علىٰ الشّيطان من ألف عابد»[2].

وقال صلى الله عليه وسلم: «قليلٌ من الفقه خيرٌ من كثيرٍ من العمل»[3].

غير أنّ تمام الفقه لا يكون إلا باجتماع ثلاثة أشياء:

العلم بالمشروعات، والإتقان في معرفة ذلك بالوقوف علىٰ النّصوص بمعانيها، وضبط الأصول بفروعها، ثمّ العمل بذلك. فتمام المقصود[4] لا يكون

(١) في (ط): (تفقهوا).
والحديث أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت)، رقم (٣١٩٤).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ القضاعي في مسند الشهاب (٢٠٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٧١٢)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (٤٧٤١).
وأخرجه الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه علىٰ العبادة، رقم (٢٦٨١)، وابن ماجه، المقدمة، باب فضل العلماء، رقم (٢٢٢)، والدارقطني ٣/٧٩ من حديث ابن عباسٍ، وحكم عليه الألباني في ضعيف الجامع بالوضع (٨٤١٨).

(٣) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير ١/٣٨١، والطبراني في المعجم الأوسط (٨٦٩٨)، ومسند الشاميين (٢٠٩٨)، وأبو نعيمٍ في الحلية ٥/١٧٤، بلفظ: قليل الفقه خيرٌ من كثير العبادة.
قال الهيثمي في المجمع ١/١٢٠: وفيه إسحاق بن أسيدٍ، قال أبو حاتمٍ: لا يشتغل به.
وقال الألباني في ضعيف الجامع (٨٥٤١): ضعيفٌ جداً.

(٤) في هامش (ك): (أي: من الفقه).

إلا بعد العمل بالعلم.

ومن كان حافظاً للمشروعات من غير إتقانٍ في المعرفة فهو من جملة الرّواة، وبعد الإتقان إذا لم يكن عاملاً بما يعلم فهو فقيهٌ من وجهٍ دون وجهٍ.

فأمّا إذا كان عاملاً بما يعلم فهو الفقيه المطلق الذي أراده رسول الله ﷺ، وقال: «هو[1] أشدّ على الشّيطان من ألف عابدٍ».

وهو صفة المتقدّمين من أئمّتنا: أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمّدٍ رحمهم الله، ولا يخفى ذلك على من يتأمّل في أقوالهم وأحوالهم عن إنصافٍ.

فذلك الذي دعاني إلى إملاء شرحٍ في الكتب التي صنّفها محمّد بن الحسن رحمه الله، بآكد إشارةٍ، وأسهل عبارةٍ[2].

ولمّا انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصّواب أن أبيّن للمقتبسين أصول ما بنيت عليها شرح الكتب؛ ليكون الوقوف على الأصول معيناً لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع، ومرشداً لهم إلى ما وقع الإخلال به في بيان الفروع.

فالأصول معدودةٌ[3]، والحوادث ممدودةٌ[4]، والمجموعات في هذا الباب كثيرةٌ للمتقدّمين والمتأخّرين، وأنا فيما قصدته بهم من المقتدين؛ رجاء أن أكون من الأشباه، فخير الأمور الاتّباع، وشرّها الابتداع، وما توفيقي إلا بالله، عليه أتّكل وإليه أبتهل، وبه أعتصم، وله أستسلم، وبحوله أعتضد، وإيّاه أعتمد، فمن

---

(١) في: (ف): (لفقيهٌ واحدٌ).

(٢) يشير إلى كتابه المبسوط الذي هو شرحٌ لكتاب الكافي للإمام الشهيد محمد بن محمدٍ المروزي.

(٣) في هامش (ك): (أي: الكتاب والسنّة والإجماع).

(٤) في هامش (ك): (يعني: كثيرة).

اعتصم به فاز بالخيرات سهمه، ولاح في الصّعود نجمه.

فأحقُّ ما يُبدأ به في البيان: **الأمر والنّهي**؛ لأنّ معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتمّ معرفة الأحكام، ويتميّز الحلال من الحرام.

بَاب الأمْر

قال ﷺ: اعلم بأنّ الأمر أحد أقسام الكلام، بمنزلة الخبر والاستخبار.

وهو عند أهل اللّسان: قول المرء لغيره: «افعل».

ولكنّ الفقهاء قالوا: هذه الكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمرٌ، وإذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمراً(1)؛ لأنّ الأمر يتعلّق بالمأمور.

فإذا كان المخاطَب ممّن يجوز أن يكون مأمور المخاطِب، كان أمراً.

وإن كان ممّن لا يجوز أن يكون مأموره لا يكون أمراً، كقول الدّاعي: اللهمّ اغفر لي، وارحمني، يكون سؤالاً ودعاءً لا أمراً.

ثمّ المراد بالأمر(2) يُعرف بهذه الصّيغة فقط، ولا تُعرف حقيقة الأمر بدون هذه الصّيغة في قول الجمهور من الفقهاء.

وقال بعض أصحاب مالكٍ والشّافعيّ: تُعرف حقيقة المراد بالأمر بدون هذه الصّيغة(3).

---

(1) الفصول في الأصول ٢/٧٩، إحكام الفصول ١/١٩٦، التبصرة (ص: ٣٠)، التحبير شرح التحرير ٥/٢١٦٥.

(2) في هامش (ك): (وهو: الوجوب).

(3) نصر هذا القول ابن برهان، وأبو الطيب من الشافعية، وهو مذهب الشافعي في القديم، وقال المجد ابن تيمية: هو الصحيح لمن أنصف. وهو مذهب بعض المالكية أيضاً. انظر: المحصول لابن العربي (ص: ٥٤)، البرهان ١/١٥٧، المستصفى (ص: ٢٠٤)، المحصول ج١ق ٢/٧،=

وعلىٰ هذا يُبتنىٰ الخلاف في أفعال رسول الله ﷺ أنّها موجِبةٌ أم لا[(١)]؟

واحتجّوا في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، أي: عن سَمته وطريقته في أفعاله.

وقال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، والمراد: فعله وطريقته.

وقال تعالىٰ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورىٰ: ٣٨]، أي: أفعالهم.

وقال تعالىٰ: ﴿وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، أي: فيما تقدِمون عليه من الفعل.

وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، والمراد: الشّأن والفعل.

والعرب تقول: أمر فلانٍ سديدٌ مستقيمٌ، أي: حاله وأفعاله.

وإذا ثبت[(٢)] أنّ الأمر يعبّر به عن الفعل كان حقيقةً فيه[(٣)].

= ١٠، الإحكام للآمدي ٢/١٥٨، المعتمد ١/٤٥ ـ ٥٦، شرح تنقيح الفصول، المسودة ص: ١٦.

(١) في هامش (ك): (يعني: إذا نُقِل عن النبي ﷺ فعلٌ يجوز أن يقال: إنه أمر بكذا، عندنا لا يسع، وعند بعض أصحاب مالك ـ وهو قول الشافعي رحمه الله في القديم ـ: يسع).

(٢) في هامش (ك): (وإذا صحَّ أنَّ الأمر يُذكَر ويُراد به الفعل حقيقةً؛ يُعلم أنَّ الأمرَ والفعلَ سواء لأجل الوجوب، فكما أنَّ الأمر يقتضي الوجوب فالفعل يقتضي الوجوب).

(٣) اتفق العلماء علىٰ أن لفظ الأمر يطلق علىٰ القول المخصوص الطالب للفعل حقيقةً ولكنهم اختلفوا فيما إذا أطلق علىٰ الفعل، فهل يكون هذا الإطلاق من قبيل الحقيقة أو المجاز؟ خلافٌ علىٰ أربعة أقوالٍ:
الأول: أنه يطلق علىٰ القول المخصوص حقيقةً وعلىٰ الفعل مجازاً، وهو مذهب الجمهور من العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة. =

يوضّحه: أنّ العرب تفرّق بين جمع الأمر الذي هو القول[1] فقالوا فيه: أوامر، والأمر الذي هو الفعل فقالوا في جمعه: أمورٌ[2]، وفي[3] التّفريق بين الجمعين دلالةٌ علىٰ أنّ كلّ واحدٍ منه حقيقةٌ[4].

ومن يقول: إنّ استعمال الأمر في الفعل بطريق المجاز والاتّساع[5]؛ فلا بدّ

= الثاني: أنه يطلق علىٰ الكل حقيقةً، وهو مذهب بعض المالكية وبعض الشافعية.
الثالث: أنه حقيقةٌ في القول والشأن والطريقة والشيء والصفة، وهو مذهب أبي الحسين البصري.
الرابع: أنه حقيقةٌ في القدر المشترك بينهما.
انظر في تفصيل هذه الأقوال: المعتمد ١/٢٧، الفصول في علم الأصول ٢/٧٩، أصول الشاشي ١/١٢٠، المحصول ٢/٧، الإحكام للآمدي ٢ق/٤/١٦٨، البحر المحيط ٢/٨١، الإبهاج ٢/٨. انظر: شرح اللمع للشيرازي ١/١٩٢.

(١) في هامش (ك): (أي: للأمر الذي هو ضد النهي).

(٢) انظر: تاج العروس، مادة: أمر ١٠/١٦٨.
وفيه ما نصه: وقد وقع في مصنفات الأصول الفرق في الجمع فقالوا: الأمر إذا كان بمعنىٰ ضد النهي فجمعه أوامر، وإذا كان بمعنىٰ الشأن فجمعه أمورٌ وعليه أكثر الفقهاء وهو الجاري في ألسنة الأقوام.
وحقق شيخنا في بعض الحواشي الأصولية ما نصه: اختلفوا في واحد أمورٍ وأوامر، فقال الأصوليون: إن الأمر بمعنىٰ القول المخصص يجمع علىٰ أوامر، وبمعنىٰ الفعل أو الشأن يجمع علىٰ أمورٍ، ولا يعرف من وافقهم إلا الجوهري في قوله: أمره بكذا أمراً، وجمعه أوامر. وأما الأزهري فإنه قال: الأمر ضد النهي واحد الأمور. وفي المحكم: لا يجمع الأمر إلا علىٰ أمورٍ. ولم يذكر أحدٌ من النحاة أن فعلاً يجمع علىٰ فواعل، أو أن شيئاً من الثلاثيات يجمع علىٰ فواعل، ثم نقل شيخنا عن شرح البرهان كلاماً ينبغي التأمل فيه.
وانظر: البحر المحيط ٢/٨٠، نفائس الأصول ٣/١١٠٧، التحبير شرح التحرير ١/٤٢٩ ـ ٤٣٢.

(٣) في (ط): (ففي).

(٤) في هامش (ك): (لا مجاز كما قلتم. لأنه لو كان لأحدهما حقيقةً وللآخر مجازًا كان جمعُهما علىٰ نمطٍ واحدٍ كاسمِ الأسد إذا استُعمِل بإزاء الشجاع).

(٥) انظر: المحصول ٢/٧، الإحكام للآمدي ٢/١٤٧، البحر المحيط ٢/٨١، الإبهاج ٢/٨،=

له من بيان الوجه الذي اتّسع[1] لأجله.

لأنّ الاتّساع والمجاز لا يكون إلا بطريقٍ معلومٍ، يستعار اللّفظ بذلك الطّريق لغير حقيقته مجازاً، وفي قوله ﷺ: «خذوا عنّي مناسككم»[2]، و«صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[3]؛ تنصيصٌ على وجوب اتّباعه في أفعاله.

وحُجّتنا في ذلك: أنّ المراد بالأمر من أعظم المقاصد[4]، فلا بدّ من أن يكون له لفظٌ موضوعٌ، هو حقيقةٌ يعرف به، اعتباراً بسائر المقاصد: من الماضي، والمستقبل، والحال.

وهذا لأنّ العبارات لا تَقصُر عن المقاصد، ولا يتحقّق انتفاء القصور إلا بعد أن يكون لكلّ مقصودٍ عبارةٌ هو مخصوصٌ بها[5].

ثمّ قد تستعمل تلك العبارة لغيره مجازاً، بمنزلة أسماء الأعيان، فكلّ عينٍ مختصٌّ باسمٍ هو موضوعٌ له، وقد يُستعمَل في غيره مجازاً، نحو: الأسد فإنّه في الحقيقة اسمٌ لِعينٍ، وإن كان يُستعمَل في غيره مجازاً.

يوضّحه: أنّ قولنا: أمرٌ مصدرٌ، والمصادر لا بدّ أن تؤخذ[6] عن فعلٍ، أو

= شرح التلويح على التوضيح ١/٢٨٤.

(١) في (ط): (اتسع فيه).

(٢) أخرجه مسلمٌ، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا، رقم (١٢٩٧).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة، رقم (٦٠٥).

(٤) في هامش (ك): (لأنَّ الصلاة والزكاة وسائر العبادات تحصُل بالأمر، وأصلُ العبادات من أعظم المقاصد).

(٥) انظر: المغني في أصول الفقه (ص: ٢٩)، الكافي شرح البزدوي ١/٣٢٧، تيسير التحرير ١/٣٣٦.

(٦) في (ط): (توجد).

يؤخذ[1] عنها فعلٌ علىٰ حسب اختلاف أهل اللّسان في ذلك[2]، ثمّ لا تجد أحداً من أهل اللّسان يسمّي الفاعل للشّيء آمراً؛ ألا ترىٰ أنّهم لا يقولون للآكل والشّارب آمراً[3].

فبهذا تبيّن أنّ اسم الأمر لا يتناول الفعل حقيقةً.

ولا يقال: الأمر اسمٌ عامٌّ يدخل تحته المشتقّ وغيره[4]؛ لأنّ الأمر مشتقٌّ في الأصل[5]، فإنّه يقال: أمر يأمر أمراً فهو آمرٌ[6].

وما كان مشتقّاً في الأصل لا يقال: إنّه يتناول المشتق وغيره حقيقةً[7]، وإنّما يقال ذلك فيما هو غير مشتقٍّ في الأصل، كاللّسان[8] ونحوه[9].

وفي قول القائل: رأيت فلاناً يأمر بكذا ويفعل بخلافه = دليلٌ ظاهرٌ علىٰ

(١) في (ط): (يوجد).

(٢) اختلف علماء اللسان في هذه المسألة: فذهب الكوفيون إلىٰ أن الفعل أصلٌ والمصدر فرعٌ. وقطع البصريون بخلاف ذلك لكنهم اختلفوا في الصفات فمنهم من رد اشتقاقها إلىٰ الفعل، كما فعل ابن جني، ومنهم من عزاها إلىٰ المصدر، شأنه شأن الفعل. انظر في بيان المسألة الكتاب لسيبويه ٢/١، الخصائص لابن جني ١٢٧/١، الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري ٢٣٥/١.

(٣) انظر: المغني في أصول الفقه (ص: ٢٩)، بذل النظر (ص: ٥٣)، تيسير التحرير ٣٣٦/١.

(٤) في هامش (ك): (المشتق: أي القول، وغيره: أي الفعل).

(٥) انظر: بذل النظر (ص: ٥٣)، تيسير التحرير ٣٣٦/١.

(٦) انظر: لسان العرب، مادة: أمر ٢٦/٤، تاج العروس، مادة: أمر ١٦٨/١٠.

(٧) في هامش (ك): (لأنَّ اسم المشتق إذا أُطلِق يكون مأخذ الاشتقاق ثابتًا، ومأخذ الاشتقاق غير موجود غير المشتق المشتقَّ وغيره).

(٨) في هامش (ك): (قوله: اللسان أي: لفظ اللسان، فإنه غير مشتق، وما كان غير مشتق جاز أن يتناول أفرادًا، أما ما كان مشتقًّا فمأخذ الاشتقاق مُراعىٰ فيه [أنىٰ] يتناول غير المشتق).

(٩) انظر جواب هذا الاعتراض في بذل النظر (ص: ٥٣)، تيسير التحرير ٣٣٦/١.

أنّ الفعل غير الأمر حقيقةً[1].

فأمّا ما تلَوا من الآيات، فنحن لا ننكر استعمال الأمر في غير ما هو حقيقةٌ فيه؛ لأنّ ذلك في القرآن علىٰ وجوهٍ:

* منها القضاء: قال[2] تعالىٰ: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السجدة ٥]، وقال تعالىٰ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

* ومنها الدِّين: قال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَظَهَرَ أَمۡرُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤٨].

* ومنها القول: قال تعالىٰ: ﴿يَتَنَٰزَعُونَ بَيۡنَهُمۡ أَمۡرَهُمۡ﴾ [الكهف: ٢١].

* ومنها الوحي: قال تعالىٰ: ﴿يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢].

* ومنها القيامة: قال تعالىٰ: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١].

* ومنها العذاب: قال الله تعالىٰ: ﴿[3] لَّمَّا جَآءَ أَمۡرُ رَبِّكَۖ وَمَا زَادُوهُمۡ غَيۡرَ تَتۡبِيبٖ﴾ [هود: ١٠١].

* ومنها الذّنب: قال الله تعالى: ﴿فَذَاقَتۡ وَبَالَ أَمۡرِهَا﴾ [الطلاق: ٩].

فإمّا أن نقول: كلّ ذلك يرجع إلىٰ شيءٍ واحدٍ، وهو: أنّ تمام ذلك كلّه بالله تعالىٰ[4]، كما قال تعالىٰ: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

---

(١) في هامش (ك): (فلو كان الأمر يقال بطريق الحقيقة كأنه قال: فلان أمر بكذا ولا يأمر به، وإنه تناقض).

(٢) في (ف) زيادة: (الله).

(٣) في (ف) زيادة: ﴿فَمَآ أَغۡنَتۡ عَنۡهُمۡ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ﴾.

(٤) في هامش (ك): (أي: المخلوقات كلها بالله تعالىٰ).

ثمّ فهّمنا ذلك بما هو صيغة الأمر حقيقةً فقال: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، كما[1] قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

أو نقول: ما كان حقيقةً لشيءٍ لا يجوز نفيه عنه بحالٍ، وما كان مستعمَلاً بطريق المجاز لشيءٍ يجوز نفيه عنه ـ كاسم الأب ـ فهو حقيقةٌ للأب الأدنىٰ، فلا يجوز نفيه عنه، ومجازٌ للجدّ فيجوز نفيه عنه بإثبات غيره.

ثمّ يجوز نفي هذه العبارة عن الفعل وغيره، ممّا[2] لا يوجد فيه هذه الصّيغة. فالإنسان[3] إذا قال: ما أَمرتُ اليوم بشيءٍ، كان صادقاً، وإن كان قد فعل أفعالاً[4]، فعرفنا أنّ الاستعمال[5] فيه مجازٌ.

وطريق هذا المجاز أنّهم في قولهم: أمرُ فلانٍ سديدٌ مستقيمٌ، أجروا اسم المصدر علىٰ المفعول به؛ كقولهم: هذا الدّرهم ضربُ الأمير، وهذا الثّوب نسجُ اليمن.

وأيّد ما قلنا: ما روي أنّ النّبيّ ﷺ لمّا خلع نعليه في الصّلاة خلع النّاس نعالهم، فلمّا فرغ قال[6] ﷺ: «ما حملكم علىٰ ما صنعتم؟»[7]، ولو كان فِعله

---

(١) في (ط): (وكما). والذي يظهر لي أنه الأنسب.
(٢) في (د): (ممن).
(٣) في (ط)، (ف): (فإن الإنسان).
(٤) في (ف) زيادة: (كثيرةً).
(٥) في (ف)، (د): (استعمال الفعل).
(٦) في (ك) (د): (فقال)، والمثبت من (ف)، (ط).
(٧) أخرجه أحمد ٩٢/٣، والدارمي (١٣٧٨)، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل، رقم (٦٥٠)، وصححه ابن خزيمة (١٠١٧)، وابن حبان (٢١٨٥)، والحاكم (٤٨٦).

يوجب الاتّباع مطلقاً لم يكن لهذا السّؤال منه معنًى.

ولمّا واصل ﷺ واصل أصحابه، فأنكر عليهم، وقال: «إنّي لست كأحدكم، إنّي أبيت يطعمني ربّي ويسقيني»[١].

وفي استعمال صيغة الأمر في قوله: «خذوا عنّي مناسككم»[٢]، و«صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[٣] = بيانٌ أنّ نفس الفعل لا يوجب الاتّباع لا محالة؛ فقد كانوا مشاهِدين لذلك، ولو ثبت به وجوب الاتّباع خلا هذا اللّفظ عن فائدةٍ، وذلك لا يجوز اعتقاده في كلام صاحب الشّرع، فيما يرجع إلى إحكام البيان؛ والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري، كتب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق، رقم (١٨٦٢)، ومسلمٌ، كتاب الإيمان، باب النهي عن الوصال في الصوم، رقم (١١٠٣).

(٢) تقدم تخريجه (١/١٤٠).

(٣) تقدم تخريجه (١/١٤٠).

فَصْــلٌ
في بيان موجَب الأمر[1]

الذي يُذكر[2] في مقدّمة هذا الفصل: أنّ[3] صيغة الأمر تُستعمَل على سبعة أوجهٍ[4]:

* على الإلزام[5]، كما قال الله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

* وعلى النّدب، كقوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [الحج: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْ﴾ [البقرة: ١٩٥].

* وعلى الإباحة، كقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ٤].

* وعلى الإرشاد إلى ما هو الأوثق[6]، كقوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا

(١) في هامش (ك): (أي: حكم الأمر، والحكم: الأمر الثابت).
(٢) في (ف): (نذكر).
(٣) في (ط): (اعلم أن).
(٤) عدها إمام الحرمين في البرهان أربعة عشر معنًى، وعدها الآمدي خمسة عشر موضعاً، وابن السبكي عدها ستةً وعشرين معنًى. وقال الزركشي: ترد لنيفٍ وثلاثين معنًى. وأوصله ابن النجار إلى خمسةٍ وثلاثين موضعاً، وغالب هذه التقسيمات يقع في كثيرٍ منها تداخلٌ. انظر: البرهان ٢١٨/١، المحصول ٦٦/٢، الإحكام للآمدي ١٤٣/٢، الإبهاج ١٦/٢، البحر المحيط ٩٩/٢، التحبير شرح التحرير ٢٢٠١/٥. الفصول في علم الأصول ٨٠/٢، المغني في أصول الفقه (ص: ٣٠)، الكافي شرح البزدوي ٣٣٣/١.
(٥) الإلزام معناه الوجوب.
(٦) الفرق بين الندب والإرشاد: أن الندب يراد به ثواب الآخرة، وأما الإرشاد فيراد به مصلحة الدنيا.=

تَبَايَعۡتُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

* وعلىٰ التّقريع، كقوله تعالىٰ: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

* وعلىٰ التّوبيخ[1][2]، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤][3].

* وعلىٰ السّؤال، كقوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلۡ مِنَّآ﴾ [البقرة: ١٢٧].

ولا خلاف أنّ السّؤال والتّقريع والتّوبيخ لا يتناوله اسم الأمر[4]، وإن كان في صورة الأمر[5].

ولا خلاف أنّ اسم الأمر يتناول ما هو للإلزام حقيقةً[6].

= انظر: كشف الأسرار ١/٢٥٤.

(١) في (ف) زيادة: (أو التهديد).

(٢) في هامش (ك): (ففي التقريع: التعجيزُ والإفحام، وفي التوبيخ: التهديد في الزمان الثاني).

(٣) قال البخاري في كشف الأسرار في الفرق بين التقريع والتوبيخ: «أن في التقريع لا يكون المأمور قادرا علىٰ الإتيان بالمأمور به، ولهذا يلحق به افعل كذا إن استطعت، وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا علىٰ إتيان المأمور به». كشف الأسرار ١/٢٥٧.

(٤) المقصود به الصيغة «افعل».

(٥) الفصول في علم الأصول ٢/٨١، المحصول ٢/٦٦، البحر المحيط ٢/٩٩. قال الزركشي: وقال الأستاذ أبو منصورٍ البغدادي: أجمعوا علىٰ أنها متىٰ كانت بمعنىٰ الطلب، والشفاعة، أو التعجيز، أو التهديد، أو الإهانة، أو التقريع، أو التسليم، والتحكيم لم يكن أمراً، وأما التكوين فقد سماه أصحابنا أمراً. وقال الرازي: اتفقوا علىٰ أن صيغة افعل ليست حقيقةً في جميع هذه الوجوه، لأن خصوصية التسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادةٍ من مجرد هذه الصيغة، بل إنما تفهم تلك من القرائن، إنما الذي وقع الخلاف فيه أمورٌ خمسةٌ: الوجوب، والندب، والإباحة، والتنزيه، والتحريم. وتعقبه الزركشي بقوله: وليس كما زعم. البحر المحيط ٢/٩٩.

(٦) الفصول في علم الأصول ٢/٨١، المحصول ٢/٦٦، الإحكام للآمدي ٢/١٤٣، البحر المحيط ٢/٩٩.

ويختلفون فيما هو للإباحة أو الإرشاد أو النّدب[1][2]:

فذكر[3] الكرخيّ والجصّاص رحمهما الله: أنّ هذا لا يسمّىٰ أمراً حقيقةً، وإن كان الاسم يتناوله مجازاً[4].

واختلف فيه أصحاب الشّافعيّ:

فمنهم من يقول: اسم الأمر يتناول ذلك كلّه حقيقةً[5].

---

(١) في هامش (ك): (الخلاف في الندب والإباحة، فالشافعي وأصحابه رحمهم الله يقولون: اسم الأمر يتناولهما حقيقةً لا مجازًا، وعندنا يتناول حقيقةً: الأمرَ للإلزام فحسب، والباقي بطريق المجاز).

(٢) يلاحظ أن السرخسي في هذه المسألة ذكر أربعة أقوالٍ فقط، وهو في هذا يتابع من سبقه كالجصاص والدبوسي مغفلاً الأقوال الأخرىٰ في المسألة، ولعل السبب في ذلك أن هذه الأقوال قد استحدثت من بعده. وهذه المسألة اختلف فيها الأصوليون إلىٰ عدة أقوالٍ أوصلها بعضهم إلىٰ عشرة أقوالٍ.
انظر: الفصول ٨٥/٢، الكافي ٣٢٥/١، البرهان ١٥٩/١، قواطع الأدلة ٥٤/١، شرح اللمع ١٩٩/١، إحكام الفصول ٢٠١/١، تقويم أصول الفقه ٢١٧/١، بذل النظر (ص: ٦٠)، كشف الأسرار ١٦٥/١. الإبهاج ١٥/٢، حاشية البناني علىٰ جمع الجوامع ٣٧٥/١، فتح الغفار ٣١/١، التلويح ٥١/٢، الإحكام للآمدي ١٤/٢.

(٣) في (ف) زيادة: (الشيخ).

(٤) قال الجصاص رحمه الله في أصوله: حقيقة الأمر ما كان إيجاباً، وما عداه فليس بأمرٍ علىٰ الحقيقة، وإن أجري عليه الاسم في حال كان مجازاً، وكذلك كان يقول أبو الحسن ـ رحمه الله ـ في ذلك وهذا هو الصحيح اهـ. انظر: الفصول في الأصول ٧٩/٢ ـ ٨٠، أصول البزدوي (ص: ٢٢)، تيسير التحرير ٣٤٧/١، الإبهاج ١٥٢/٢.

(٥) انظر: قواطع الأدلة ٦٢/١، الإبهاج شرح المنهاج ٢٣/٢، البحر المحيط ١٠٢/٢. وذهب إلىٰ هذا من المالكية أبو الفرج بن المنتاب وبه قال البلخي. قال الباجي: والذي عليه المحققون من أصحابنا أن الإباحة ليست بأمرٍ. انظر إحكام الفصول ١٩٩/١. ط دار الغرب.

ومنهم من يقول: ما كان للنّدب يتناوله اسم الأمر حقيقةً؛ لأنّه يثاب على فعله، ونيل الثّواب يكون بالطّاعة، والطّاعة في الائتمار بالأمر[1].

وهذا ليس بقويٍّ؛ فإنّ نيل الثّواب بفعل النّوافل من الصّوم والصّلاة؛ لأنّه عملٌ بخلاف هوى النّفس الأمّارة بالسّوء على قصد ابتغاء مرضاة الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠]، وليس من ضرورة هذا[2] كون العمل مأموراً به.

والفريق الثّاني[3] يقولون: ما يفيد الإباحة والنّدب فموجَبه بعض موجَب ما هو للإيجاب؛ لأنّ بالإيجاب هذا وزيادةً، فيكون هذا قاصراً لا مغايراً؛ والمجاز: ما جاز أصله وتعدّاه. وبهذا يتبيّن أنّ الاسم فيه حقيقةٌ[4].

وهذا ضعيفٌ أيضاً؛ فإنّ موجَب الأمر حقيقةً الإيجابُ وقطع التّخيير؛ لأنّ ذلك من ضرورة الإيجاب، وبالإباحة والنّدب لا ينقطع التّخيير[5]؛ عرفنا[6] أنّ

---

(١) انظر: قواطع الأدلة ١/٦٢، المحصول للرازي ٢/١١٧، التحصيل من المحصول ١/٢٧٣، البحر المحيط ٢/١٠٢. وهو محكي عن القاضي أبي بكرٍ الباقلاني والقاضي أبي جعفرٍ، وعامة الفقهاء المتكلمين، وذكر عن الشافعي أن المندوب ليس بمأمورٍ به. انظر إحكام الفصول ١/٢٠٠ ط دار الغرب.

(٢) في هامش (ك): (أي: قهر النفس).

(٣) أي من الحنفية، متعلقٌ بقوله قبل: ويختلفون فيما هو للإباحة أو الإرشاد أو الندب فذكر الكرخي...

(٤) انظر: كشف الأسرار ١/١٦٩، الكافي شرح البزدوي ١/٣٣٩، تيسير التحرير ١/٣٤١، شرح التلويح ١/٢٩٠.

(٥) وانظر جواباً آخر في: كشف الأسرار ١/١٦٩، الكافي شرح البزدوي ١/٣٤٠.

(٦) العبارة فيها إرباكٌ للقارئ، وهي إن لم تكن من أخطاء النساخ، فلا تعدو أن تكون ـ في نظري ـ من الأمور التي تدل على تأثير الإملاء على المؤلف، لكنه قد يكون خطأً في جميع النسخ بدليل استقامة العبارة في الصفحة التالية.

موجَبه غير موجَب الأمر حقيقةً، فإنّما[1] يتناوله اسم الأمر مجازاً.

والدّليل عليه: أنّ العرب تسمّي تارك الأمر عاصياً، وبه ورد الكتاب، قال الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣].

وقال القائل:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني ❊ وكان من التّوفيق قتل ابن هاشم[2]

وقال دريد بن الصّمّة:

أمرتهم أمري بمنعرَج اللّوى ❊ فلم يستبينوا الرّشد إلا ضحى الغد
فلمّا عصوني كنتُ منهم[3] وقد أرى ❊ غوايتهم وأنّني[4] غير مهتدي[5]

وتارك المباح والمندوب إليه لا يكون عاصياً، فعرفنا أنّ الاسم لا يتناوله حقيقةً، ثمّ حدُّ الحقيقة في الأسامي: ما لا يجوز نفيه عمّا هو حقيقةٌ فيه[6].

ورأينا أنّ الإنسان لو قال: ما أمرني الله بصوم ستّةٍ من شوّالٍ؛ كان صادقاً، ولو قال: ما أمرني الله بصوم رمضان؛ كان كاذباً، ولو قال: ما أمرني الله بصلاة

---

(١) في (ط)، (ف): (وإنما).

(٢) البيت لعمرو بن العاص ﷺ يقوله لمعاوية بن أبي سفيان ﷺ لما امتنع من قتل عبد الله بن هاشم بن عتبة بن أبي وقاصٍ. انظر تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٣/٣٤٦ ـ ٣٤٧، جمهرة خطب العرب ٢/١٤٣، الآيات البينات لابن قاسمٍ العبادي ٢/٢٧٤.

(٣) في (ط): (فيهم).

(٤) في (ط)، (ف): (في أنني). والبيت في ديوان الحماسة روي بهذا، وهناك روايةٌ بلفظ: أو أنني.

(٥) الأبيات في الأصمعيات (ص: ١٠٧)، وديوان الحماسة لأبي تمامٍ ١/٣٣٧.

(٦) المعتمد ١/٢٦، الإحكام للآمدي ١/٥٥، المسودة (ص: ٥٠٩)، رفع الحاجب ١/٣٧٨.

الضّحىٰ ؛ كان صادقاً ، ولو قال: بصلاة[1] الظّهر ؛ كان كاذباً.

ففي تجويز نفي صيغة[2] الأمر عن المندوب دليلٌ ظاهرٌ علىٰ أنّ الاسم يتناوله مجازاً لا حقيقةً.

* فأمّا الكلام في موجَب الأمر:

فالمذهب عند جمهور الفقهاء: أنّ موجَب مطلقه[3] الإلزام إلا بدليلٍ[4].

وزعم ابن سريجٍ من أصحاب الشّافعيّ أنّ موجَبه الوقف حتّىٰ يتبيّن المراد بالدّليل ؛ وادّعىٰ أنّ هذا مذهب الشّافعيّ ، فقد ذكر[5] في أحكام القرآن في قوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣][6] ، أنّه يحتمل أمرين[7][8].

---

(١) في (ط): (ما أمرني بصلاةٍ).

(٢) في هامش (ك): (في نسخة: صفة).

(٣) في هامش (ك): (أي: الأمر).

(٤) وهو مذهب الجمهور من الأصوليين. ومرادهم من هذا أن الأمر إذا أطلق مجردا عن القرينة فإنه يحمل على الوجوب إلا إذا دل دليل على خلاف ذلك انظر: الفصول ٢/٨٥، الكافي ١/٣٢٥، البرهان ١/١٥٩، قواطع الأدلة ١/٥٤، شرح اللمع ١/١٩٩، إحكام الفصول ١/٢٠١.

(٥) في هامش (ك): (أي: ابن سُريج).

(٦) الشافعي لم يذكر هذا في تعليقه على هذه الآية وإنما ذكر هذا في قوله تعالى: وأنكحوا الأيامى منكم... الآية حيث قال: ولا يبين لي أن يجبر أحدٌ عليه ؛ لأن الآية محتملةٌ أن تكون أريد بها: الدلالة لا الإيجاب. انظر أحكام القرآن للشافعي ش١/١١٥، وتمام كلام ابن سريجٍ عن رأي الشافعي قوله: فلما احتمل الشافعي الأمر في تلك دل على أنه وقف به الدليل. وانظر: البحر المحيط ٢/١٠٣. انظر قواطع الأدلة ١/٤٩، المستصفى (ص: ٢٠٧)، البحر المحيط ٢/٨٨.

(٧) في (ف): (الأمرين).

(٨) في هامش (ك): (أي: الإلزام و[عدمه]).

وأنكر هذا أكثر أصحابه[١]، وقالوا: مراده[٢] أنّه يحتمل أن يكون بخلاف الإطلاق[٣].

وكذا[٤] قال في العموم: إنّه يحتمل الخصوص، بأن يرِد[٥] دليلٌ يخصّه، وإن كان الظّاهر عنده العموم، وزعموا أنّه عزم[٦] على أنّ الأمر للوجوب في سائر كتبه[٧].

وقال بعض أصحاب مالكٍ: إنّ موجَب مطلقه الإباحة[٨].

---

(١) انظر: التلخيص ١/٢٦٤، البحر المحيط ٢/٩٩، الإبهاج ٢/٢٢.

(٢) في هامش (ك): (أي: الشافعي).

(٣) في هامش (ك): (لأنَّ المطلق من الأمر للوجوب أيضًا عنده).

(٤) في (ط)، (ف): (فكذا).

(٥) في (ف)، (د) زيادة: (عليه).

(٦) في (ط): (جزم). وفي هامش (ك): أي الشافعي، عزم على أن الأمر للوجوب.

(٧) قال أبو الحسين بن القطان الشافعي: قال أصحابنا: وهذا تعنتٌ من أبي العباس (أي ابن سريجٍ) لأن الشافعي يقول ذلك كثيراً ويريد أنه يحتمل أن ترد دلالةٌ تخصه، ويحتمل أن تخلى والإطلاق، وإنما أراد الشافعي بذلك أنه يجوز أن يخص كما يقول بمثله في العموم، قال: ولا خلاف أن الأمر إذا اقترن به الوعيد يكون على الوجوب اهـ. انظر: البحر المحيط ٢/٨٩. والشافعية بينهم خلاف في هذه المسألة على عدة أقوال وكل صاحب قول منهم يدعي أن الإمام الشافعي ﷺ على وفاقه، غير أن مذهب الشافعي ﷺ: أن الأمر المطلق يحمل على الوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذكر ذلك الزركشي ﷺ. وانظر: قواطع الأدلة ١/٥٤، المحصول ٢/٤٤، رفع الحاجب ٢/٥٠٠، البحر المحيط ٢/٣٦٥.

(٨) حكاه القرافي في شرح تنقيح الفصول من غير أن ينسبه لأحد، وهذه النسبة لم يذكرها لأصحاب مالكٍ غير السرخسي فيما وقفت عليه، وأظن أنه خلط بين قول المالكية في تناول اسم الأمر لمعنى الإباحة وبين هذه المسألة ـ. وانظر في هذا: إحكام الفصول (ص: ٢٠١)، المحصول لابن العربي (ص: ٥٦)، شرح تنقيح الفصول ص: ١٢٨.

وقال بعضهم: موجبَه النّدب[1].

أمّا الواقفون فيقولون: قد صحّ استعمال هذه الصّيغة لمعانٍ مختلفةٍ كما بيّنا، فلا يتعيّن شيءٌ منها إلا بدليلٍ؛ لِتحقُّق المعارضة في الاحتمال.

وهذا فاسدٌ جدّاً؛ فإنّ الصّحابة امتثلوا أمر رسول الله ﷺ كما سمعوا منه صيغة الأمر، من غير أن يشتغلوا بطلب دليلٍ آخر[2]، ولو لم يكن موجَب هذه الصّيغة معلوماً بها لاشتغلوا بطلب دليلٍ آخر للعمل.

ولا يقال: إنّما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الأحوال لا بصيغة الأمر؛ لأنّ من كان غائباً منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الأمر، حسب ما اشتغل به من كان حاضراً، ومشاهدة الحال لا توجد في حقّ من كان غائباً.

وحين دعا رسول الله ﷺ أبيَّ بن كعبٍ رضي الله عنه، فأخّر المجيء لكونه في الصّلاة[3]، قال له: أما سمعت الله يقول: ﴿ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]. فاستدلّ عليه بصيغة الأمر فقط.

---

(١) وإليه ذهب أبو الحسن المنتاب المالكي، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الأبهري ذكره الباجي انظر: إحكام الفصول (ص: ٢٠٤)، مفتاح الوصول (ص: ٣٧٧)، شرح تنقيح الفصول (ص: ١٠٣).

(٢) في (ط)، (ف)، (د) زيادة: (للعمل).

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب، رقم (٢٨٧٥) وصححه، والنسائي في الكبرىٰ (١١٢٠٥)، وصححه ابن خزيمة (٨٦١)، والحاكم في المستدرك (٢٠٥١)، وفي البخاري، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، رقم (٤٢٠٤) أن الذي قال له النبي ﷺ ذلك هو أبو سعيد بن المعلىٰ رضي الله عنه، وليس أبي بن كعبٍ. قال ابن حجرٍ: وجمع البيهقي بأن القصة وقعت لأبي بن كعبٍ ولأبي سعيد بن المعلىٰ، ويتعين المصير إلىٰ ذلك لاختلاف مخرج الحديثين واختلاف سياقهما. فتح الباري ١٥٧/٨.

وعُرفُ النّاسِ كلّهم دليلٌ على ما قلنا ، فإنّ مَن أمر مَن تلزمه طاعته بهذه الصّيغة فامتنع ؛ كان ملاماً معاتباً ، ولو كان المقصود[١] لا يصير معلوماً به للاحتمال ؛ لم يكن معاتَباً.

ثمّ كما أنّ العبارات لا تَقصُر عن المعاني ، فكذلك كلّ عبارةٍ تكون لمعنًى خاصٍّ باعتبار أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك[٢] إلا بعارضٍ[٣].

وصيغة الأمر أحد تصاريف الكلام ، فلا بدّ من أن تكون لمعنًى خاصٍّ في أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارضٍ مغيّرٍ[٤] ، بمنزلة دليل الخصوص في العامّ[٥].

ومن يقول بأنّ موجَب مطلق الأمر الوقف لا يجد بدّاً من أن يقول: موجَب مطلق النّهي الوقف أيضاً ؛ للاحتمال ، فيكون هذا قولاً واحداً باتّحاد موجبهما ، وهو باطلٌ[٦][٧].

---

(١) في (ف) ، (د) زيادة: (التوقيف).

(٢) في (ط) زيادة: (فيه).

(٣) المؤلف في هذا يشير إلي مسألة التعارض بين اللفظ المشترك ، والمجاز وأيهما يرجح ؟ فمذهب الجمهور أن المجاز هو الذي يترجح وذلك لأن الاشتراك لا يثبت إلا بعارض ، والمجاز أقوى من الاشتراك عند جمهور العلماء. انظر المحصول ١/٣٥٤.

(٤) في (ط) ، (د) زيادة: (له).

(٥) قال الإمام علاء الدين البخاري في كشف الأسرار: «فكما أن العام يحمل على عمومه ، ولا يخص إلا بدليل ، فكذلك كل لفظ يستعمل في معنى واحد على الحقيقة ، ولا يثبت الاشتراك إلا بدليل» كشف الأسرار ١/٥٨٧.

(٦) تقويم أصول الفقه ١/٢١٨ ـ ٢١٩.

(٧) في هامش (ك): (تفسير الإطلاق الخلو من [القيدية] النطقية والعقلية فإنه ما من نصٍّ غيرِ محكَمٍ=

وفي القول بأنّ موجب الأمر الوقف إبطال حقائق الأشياء[1]، فلا وجه للمصير إليه[2].

والاحتمال الذي ذكروه نعتبره في أن لا نجعله محكماً بمجرّد الصّيغة، لا في أن لا نثبت موجَبه أصلاً.

ألا ترىٰ أنّ من يقول لغيره: إن شئت فافعل كذا، وإن شئت فافعل كذا، كان موجَب كلامه التّخيير عند العقلاء، واحتمال غيره ـ وهو: الزّجر ـ قائمٌ، كما قال الله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

وأمّا الذين قالوا: موجَبه الإباحة اعتبروا الاحتمال، لكنّهم قالوا: مِن ضرورة الأمر ثبوت صفة الحسن للمأمور[3]؛ فإنّ الحكيم لا يأمر بالقبيح، فثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصّيغة، وهو التّمكين من الإقدام عليه والإباحة[4].

وهذا فاسدٌ أيضاً؛ فصفة الحُسن بمجرّده تَثبت بالإذن والإباحة، وهذه

= إلا يحتمل النسخ، وعام يحتمل الخصوص، وحقيقة يحتمل المجاز، فلو وقفنا في صيغة مطلق الأمر باعتبار استعماله في موضع الندب والإباحة يلزم الوقف في هذه الأشياء باعتبار الاحتمال، فيلزم منه إبطال الحقائق، وإنه منتفٍ).

(١) في هامش (ك): (لأنَّ الأمر للطلب، والوقف ضده فيقتضي إبطال الحقائق ضرورةً).

(٢) قال الغزالي: «لسنا نقول: التوقف مذهب، لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للندب مرة وللوجوب أخرىٰ، ولم يوقفونا علىٰ أنه موضوع لأحدهما دون الثاني، فسبيلنا أن لا ننسب إليهم ما لم يصرحوا به، وأن نتوقف عن التقول والاختراع عليهم» المستصفىٰ ١/٤٢٥.

(٣) في (ط)، (ف)، (د) زيادة: (به) وفي هامش (ك): أي المأمور به.

(٤) تقويم أصول الفقه ١/٢١٧، بذل النظر (ص: ٦٠)، الكافي شرح البزدوي ١/٣٣٩، كشف الأسرار ١/١٦٩.

الصّيغة موضوعةٌ لمعنًى خاصٍّ، فلا بدّ أن يثبت بمطلقها حُسناً بصفةٍ[1][2].

ويعتبر[3] الأمر بالنّهي، فكما أنّ مطلق النّهي يوجب قبح المنهيّ عنه على وجهٍ يجب الانتهاء عنه، فكذلك مطلق الأمر يقتضي حُسن المأمور[4] على وجهٍ يجب الائتمار.

والذين قالوا بالنّدب ذهبوا إلى أنّ الأمر لطلب المأمور[5] من المخاطَب، وذلك يرجّح جانب الإقدام عليه ضرورةً، وهذا التّرجيح قد يكون بالإلزام، وقد يكون بالنّدب، فيثبت أقلّ الأمرين؛ لأنّه المتيقّن به، حتّى يقوم الدّليل على الزّيادة[6].

وهذا ضعيفٌ؛ فإنّ الأمر لمّا كان لطلب المأمور[7] اقتضى مطلقُه الكاملَ من الطّلب؛ لأنّه[8] لا قصور في الصّيغة، ولا في ولاية المتكلّم؛ فإنّه مفترض الطّاعة بملك الإلزام.

---

(١) في هامش (ك): (أي الحُسن الزائد على أصل الحُسن الثابت بالإذن والإطلاق...).

(٢) في (ف) زيادة: (اللزوم).

وفي الكافي ـ ويبدو أنه ينقل منه ـ: وهذا فاسدٌ لأن الإباحة تثبت بالإذن وبالإباحة، وهذه الصيغة موضوعةٌ لمعنًى خاص، وهو طلب الفعل، فلا بد أن يثبت بمطلقها فوق ما يثبت بالإذن والإباحة. الكافي ١/٣٣٩.

(٣) في (ف)، (د): (نعتبر).

(٤) في (ط)، (ف) زيادة: (به).

(٥) في (ط) زيادة: (به).

(٦) بذل النظر (ص: ٦٠)، الكافي شرح البزدوي ١/٣٣٩، كشف الأسرار ١/١٦٩.

(٧) في (ط) زيادة: (به).

(٨) في (ط): (إذ).

ثمّ إمّا أن يكون الأمر حقيقةً في الإيجاب خاصّةً، فعند الإطلاق يحمل على حقيقته، أو يكون حقيقةً في الإيجاب والنّدب جميعاً، فيثبت بمطلقه الإيجاب؛ لتضمّنه النّدب وزيادةً.

ولا يجوز أن يقال: هو للنّدب حقيقةٌ وللإيجاب مجازٌ؛ لأنّ هذا يؤدّي إلى تصويب قول من يقول: إنّ الله لم يأمر بالإيمان ولا بالصّلاة، وبطلان هذا لا يخفى على ذي لبٍّ[1].

وما قالوا يَبطل بلفظ العامّ؛ فإنّه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك، ثمّ عند الإطلاق لا يُحمل على المتيقّن وهو الأقلّ، وإنّما يُحمل على الجنس لتكثير الفائدة به، فكذلك صيغة الأمر.

ولو لم يكن في القول بما قالوا إلا ترك الأخذ بالاحتياط؛ لكان ذلك كافياً في وجوب المصير إلى ما قلنا، فإنّ المندوب: يُستحقّ بفعله الثّواب، ولا يُستحقّ بتركه العقاب؛ والواجب: يُستحقّ بفعله الثّواب، وبتركه[2] العقاب؛ فالقول بأنّ

---

(١) قال الزركشي في البحر المحيط ٢/١٠٢: هو قول كثير من المتكلمين منهم أبو هاشم وقال الشيخ أبو حامد إنه قول المعتزلة بأسرها وقال أبو يوسف في الواضح هو أظهر قولي أبي علي وإليه ذهب عبد الجبار وربما نسب للشافعي قال القاضي عبد الوهاب كلامه في أحكام القرآن يدل عليه قال الشيخ أبو إسحاق وحكاه الفقهاء عن المعتزلة وليس هو مذهبهم على الإطلاق بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضي الإرادة والحكيم لا يريد إلا الحسن والحسن ينقسم إلى واجب وندب فيحمل على المحقق وهو الندب فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير وقال إمام الحرمين هذا أقرب إلى حقيقة مذهب القوم وقال الأستاذ أبو منصور هو قول المعتزلة لأن عندهم أن الأمر يقتضي حسن المأمور به وقد يكون الحسن واجبا وقد يكون ندبا وكونه ندبا يقين وفي وجوبه شك فلا يجب إلا بدليل. وانظر: المحصول ٢/١١٨، الإحكام للآمدي ٢/١٦٧، الإبهاج ٢/٤١، التقرير والتحبير ٢/٣١٦.

(٢) في (ط)، (د): (ويستحق بتركه).

مقتضى مطلق الأمر الإيجابُ فيه[1] معنى الاحتياط من كلّ وجهٍ[2].

ثمّ الدّليل على صحّة قولنا من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]؛ ففي نفي التّخيير بيانُ أنّ موجَب الأمر الإلزام.

ثمّ قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، ولا يكون عاصياً بترك الامتثال إلا أن يكون موجَبه الإلزام.

وقال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، أي: أن تسجد، فقد ذمّه على الامتناع من الامتثال، والذمُّ بترك الواجب.

وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣]، وخوفُ العقوبة في ترك الواجب.

ولا معنى لقول من يقول: ترك الائتمار لا يكون خلافاً[3]؛ فإنّ المأمور في الصّوم هو الإمساك، ولا شكّ[4] أنّ ترك الائتمار بالفطر من غير عذرٍ يكون خلافاً فيما هو المأمور به.

ثمّ الأمر لطلب المأمور بآكد الوجوه يشهد به الكتاب والإجماع والمعقول[5].

(١) في (ط)، (د): (وفيه).

(٢) في (ط) زيادة: (أولى).

(٣) انظر: بذل النظر للأسمندي (ص: ٦٥).

(٤) في (ط) زيادة: (في).

(٥) انظر: أصول البزدوي ١/٢١، كشف الأسرار ١/١٧٦.

أمّا الكتاب: فقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [الروم: ٢٥]، فإضافة الوجود والقيام إلىٰ الأمر ظاهره يدلّ علىٰ أنّ الإيجاد يتّصل بالأمر.

وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فالمراد: حقيقة هذه الكلمة عندنا[١]، لا أن يكون مجازاً عن التّكوين، كما زعم بعضهم[٢].

فإنّا نستدلّ به علىٰ أنّ كلام الله غير محدَثٍ ولا مخلوقٍ، لأنّه سابقٌ علىٰ المحدَثات أجمع[٣]، وحرف الفاء للتّعقيب[٤].

فهذا[٥] يُبيِّن[٦] أنّ هذه الصّيغة لطلب المأمور بآكد الوجوه.

والإجماع دليلٌ عليه؛ فإنّ من أراد أن يطلب عملاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مقصوده سوىٰ قوله: افعل.

---

(١) في هامش (ك): (أي: عند عامة الفقهاء).

(٢) وهو منسوبٌ إلىٰ أبي منصورٍ الماتريدي، وأبي زيدٍ الدبوسي، قال البخاري: «واعلم أن أهل السنة لا يرون تعلق وجود الأشياء بهذا الأمر، بل وجودها متعلق بخلق الله وإيجاده وتكوينه، وهو صفته الأزلية، وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بإيجاده وكمال قدرته علىٰ ذلك، وعند الأشعري ومن تابعه من متكلمي أهل الحديث: وجود الأشياء متعلق بكلامه الأزلي، وهذه الكلمة دالة عليه». انظر: الكافي شرح البزدوي ١/٣٤٢، كشف الأسرار ١/١٧٠ ـ ١٧٣.

(٣) قال القرطبي: «وفي الآية دليل علىٰ أن القرآن غير مخلوق، لأنه لو كان قوله: «كن» مخلوقا لاحتاج إلي قول ثان، والثاني إلي ثالث وتسلسل وكان محالا». تفسير القرطبي ١/١٠٦.

(٤) الفاء إذا كانت عاطفة أفادت ثلاثة أمور: الترتيب والتعقيب والسببية، والتعقيب يكون في كل شيء بحسبه. مغني اللبيب ١/١٦١، البحر المحيط ٢/٢٦١.

(٥) في هامش (ك): (أي: إضافة الوجود إلىٰ الأمر).

(٦) في (ط): (فهذا يتبين).

وبهذا ثبت أنّ هذه الصّيغة موضوعةٌ لهذا المعنىٰ خاصّةً، كما أنّ لفظ الماضي موضوعٌ للمضيّ، والمستقبل للاستقبال، وكذلك الحال.

ثمّ سائر المعاني التي وُضعت الألفاظ لها كانت لازمةً لمطلقها، إلا أن يقوم الدّليل بخلافه، وكذلك[1] معنىٰ طلب المأمور لهذه الصّيغة.

ولأنّ قولنا: أَمَرَ فعلٌ متعدٍّ لازِمُه ائتمرَ، والمتعدّي لا يتحقّق بدون اللازم، فهذا يقتضي أن لا يكون أمراً بدون الائتمار، كما لا يكون كسراً بدون الانكسار[2].

وحقيقة الائتمار بوجود المأمور به، إلا أنّ الوجود لو اتّصل بالأمر، ولا صُنع فيه للمخاطَب[3]؛ سقط التّكليف، وهذا لا وجه له.

ولأنّ[4] في الائتمار للمخاطَب ضربُ اختيارٍ، بقدر ما ينتفي به الجبر ويُستحقّ الثّواب بالإقدام علىٰ الائتمار، وذلك لا يتحقّق إذا اتّصل الوجود بصيغة الأمر.

فلم نُثبت حقيقة الوجود بهذه الصّيغة؛ تحرّزاً عن القول بالجبر، وأثبتنا[5] به آكد ما يكون من وجوه الطّلب، وهو الإلزام[6].

---

(١) في (ط): (فكذلك).

(٢) تقول: أمرته فائتمر، فالائتمار لازم الأمر في الأصل. كشف الأسرار ١/٢٧٠.

(٣) في (ط)، (د) زيادة: (فيه).

(٤) في (ط): (لأن)، بدون واوٍ.

(٥) في (ط): (فأثبتنا).

(٦) انظر كشف الأسرار ١/١٧٧.

ألا ترىٰ أنّ بمطلق النّهي يثبت آكد ما يكون من طلب الإعدام، وهو وجوب الانتهاء، ولا يثبت الانعدام بمطلق النّهي، فكذلك بالأمر؛ لأنّ إحدىٰ الصّيغتين لطلب الإيجاد، والأخرىٰ لطلب الإعدام.

* **ومن فروع هذا الفصل: الأمر بعد الحظر.**

فالصّحيح عندنا: أنّ مطلقه للإيجاب أيضاً؛ لِما قرّرنا: أنّ الإلزام مقتضىٰ هذه الصّيغة عند الإمكان، إلا أن يقوم دليلٌ مانعٌ(١).

وبعض أصحاب الشّافعيّ يقولون: مقتضاه الإباحة؛ لأنّه لإزالة الحظر، ومن ضرورته الإباحة فقط(٢)، وكأنّ الآمر قال: قد كنت منعتك عن كذا(٣)، ورفعت(٤) ذلك المنع وأذنت لك فيه(٥).

واستدلّوا علىٰ هذا بقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]

---

(١) المؤلف لم يذكر في المسألة إلا قولين بينما ذكر الزركشي في البحر المحيط أن في المسألة ستة مذاهب. انظر البحر المحيط ٢/١١١، وانظر: الكافي شرح البزدوي ١/٣٥٨، بذل النظر (ص: ٦٩)، المغني (ص: ٣٢)، تيسير التحرير ١/٣٤٦. والقول باقتضائها الوجوب مذهب الحنفية، وقال به متأخرو المذهب المالكي، وأبو الطيب الطبري، وأبو إسحاق الشيرازي، ورجح القول به الباجي في إحكام الفصول. انظر إحكام الفصول ١/٢٠٦ ط دار الغرب.

(٢) التبصرة للشيرازي (ص: ٣٨)، المحصول للرازي ٢/١٦١، البحر المحيط ٢/١١١. وإليه ذهب من المالكية أبو الفرج، وأبو تمامٍ، وأبو محمد بن نصرٍ، وابن خويزمنداد. إحكام الفصول ١/٢٠٦ط دار الغرب.

(٣) في (ط): (هذا).

(٤) في (ط): (فرفعت).

(٥) في هامش (ك): (كما قال النبي ﷺ: «كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها»).

ولكنّا نقول: إباحة الاصطياد للحلال بقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤]، لا بصيغة الأمر مقصوداً به[١].

وكذلك إباحة البيع بعد الفراغ من الجمعة بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، لا بصيغة الأمر[٢].

ثمّ صيغة الأمر ليس لإزالة الحظر، ولا لرفع المنع، بل لطلب المأمور[٣]، وارتفاعُ الحظر وزوال المنع من ضرورة هذا الطّلب، فإنّما يعمل مطلق[٤] اللّفظ فيما يكون موضوعاً له حقيقةً، والله أعلم.

---

(١) فالأمر عند الحنفية للوجوب سواء جاء الأمر ابتداء أو بعد حظر، إلا إذا وجدت قرينة تدل علىٰ غير ذلك، وهنا وجدت قرينة صرفت الأمر عن الوجوب إلىٰ الإباحة، وهذه القرينة هي آية المائدة: (يسئلونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات) فهذه الآية تدل علىٰ أن حكم الاصطياد مباح. انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٨١.

(٢) ففهمنا إباحة البيع من قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، لا من صيغة الأمر في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ﴾ [الجمعة: ١٠]. أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٨١.

(٣) في (ط) زيادة: (به).

(٤) في (ف) زيادة: (هذا).

فَصْــلٌ
في بيان مقتضى مطلَق الأمر في حكم التّكرار

الصّحيح من مذهب علمائنا: أنّ صيغة الأمر لا توجب التّكرار ولا تحتمله، ولكنّ الأمر بالفعل يقتضي أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكلّ[1]، ولا يكون موجِباً للكلّ إلا بدليلٍ[2].

وقال بعض مشايخنا: هذا إذا لم يكن معلَّقاً بشرطٍ ولا مقيّداً بوصفٍ، فإن كان فمقتضاه التّكرار بتكرُّر ما قُيِّد به[3].

(١) في هامش (ك): (أي: من حيث الجنس، لا من حيث العدد).

(٢) الفصول في الأصول ١٣٥/٢، أصول البزدوي (ص: ٢٢)، تقويم أصول الفقه ٢٢٨/١، التوضيح في حل غوامض التنقيح ٢٩٨/١، التقرير والتحبير ٣٨٣/١.

(٣) قال البزدوي كما كشف في الأسرار ١٢٢/١: ومنهم أبو زيدٍ الدبوسي. قلت: ولكن الذي وقفت عليه في كتاب الدبوسي ٢٢٧/١ ما نصه في مطلع هذه المسألة: قال بعض العلماء: الأمر بالفعل يقتضي التكرار إلا بدليل، وقال بعضهم: يحتمله ولا يثبت إلا بدليل، وقال بعضهم: المطلق لا يقتضي تكرارا، ولكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره، **والصحيح** أنه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله، ولكنه يحتمل كل الفعل المأمور به وبعضه، غير أن الكل لا يثبت إلا بدليل، **وعليه دلت مسائل علمائنا**.

يؤكد ذلك أن الإمام الجصاص قال في فصوله ١٤٢/٢: ولا فرق عند أصحابنا بين أن يكون مطلقاً، أو معلقاً بوقتٍ، أو شرطٍ أو صفةٍ ـ أنه لا يقتضي التكرار ـ، إذا لم يكن في اللفظ حرف التكرار ولا قامت عليه الدلالة من غيره ا. هـ. وسيأتي نفي السرخسي لكون هذا مذهباً معتمداً عند الحنفية.

والمصنف ﷺ: دمج في هذا الفصل بين مسألتين: =

وعلىٰ قول[1] الشّافعيّ مطلَقه لا يوجب التّكرار، ولكنّه يحتمله[2]، والعدد أيضاً إذا اقترن به دليلٌ[3].

وقال بعضهم: مطلَقه يوجب التّكرار، إلا أن يقوم دليلٌ يمنع منه[4]، ويحكىٰ هذا عن المزنيّ[5].

واحتجّ صاحب هذا المذهب بحديث الأقرع بن حابسٍ ﷺ حيث سأل

= الأولىٰ: الأمر المطلق هل يفيد التكرار؟
المسألة الثانية: الأمر المعلق بشرطٍ، أو المقيد بوصفٍ هل يفيد التكرار؟
ولعل السبب في هذا ما قرره في آخر الفصل من أن النتيجة واحدةٌ عند الحنفية وهو: أنه لا يفيد التكرار في المسألتين، سواءً أكان مطلقاً أو معلقاً. والأمر الآخر في نظري أنه متابعٌ للدبوسي، ـ الذي دمج بين المسألتين، بينما نجد أن الجصاص عقد لها فصلاً ضمن الفصل الرئيس للمسألة. انظر في تفاصيل المسألة: الفصول في الأصول ٢/١٤٢، تقويم أصول الفقه ١/٢٢٧، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/١٢٢ التلخيص ١/٢٩٨، نهاية الوصول ٣/٩٢٢، البحر المحيط ٢/٣٩٠ إحكام الفصول للباجي ١/، ٢٠٤ط دار الغرب، العدة لأبي يعلىٰ ١/٢٦٦، المسودة ص: ٢٠.

(١) في (ط): (وقال).
(٢) الفرق بين الموجب والمحتمل: أن الموجب يثبت من غير قرينة، والمحتمل لا يثبت بدونها، والفرق بين التكرار والعدد قوله: اشتر لي عبدا، لا يتناول هذا أكثر من عبد واحد بالنسبة للعدد، ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة بالنسبة للتكرار. كشف الأسرار ١/٢٨٣.
(٣) وهو اختيار الرازي والآمدي وأبي إسحاق الشيرازي. البرهان ١/١٦٧، قواطع الأدلة ١/٦٥، الإحكام للآمدي ٢/١٧٤، المنخول (ص: ١٠٨)، التمهيد للإسنوي (ص: ٢٨٢)، وأما إذا كان بغير دليل فلا يدل إلا علىٰ المرة كما نص علىٰ ذلك الشافعي ﷺ في الرسالة ١/١٦٤.
(٤) وهو المنقول عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني والقزويني، وبه قال بعض المالكية. التبصرة (ص: ٤١)، قواطع الأدلة ١/٦٥، إحكام الفصول للباجي ص: ٨٩، البحر المحيط ٢/١١٨، الإبهاج ٢/٤٨.
(٥) المسودة لآل تيمية (ص: ٢٠)، البحر المحيط ٢/١١٨.

رسول الله ﷺ عن الحجّ أفي كلّ عامٍ، أم مرّةً؟ فقال: «بل مرّةً، ولو قلت في كلّ عامٍ لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها»[١].

فلو لم تكن صيغة الأمر في قوله: حُجّوا محتملاً التّكرار وموجِباً[٢] له = لَمَا أشكل عليه ذلك، فقد كان من أهل اللّسان، ولكان ينكر عليه رسول الله ﷺ سؤاله عمّا ليس من محتملات اللّفظ، فحين اشتغل ببيان معنىٰ دفع الحرج في الاكتفاء بمرّةٍ واحدةٍ عرفنا أنّ موجَب هذه الصّيغة التّكرار[٣].

ثمّ المرّة من التّكرار بمنزلة الخاصّ من العامّ، وموجَب العامّ: العموم حتّىٰ يقوم دليل الخصوص[٤].

وبيان هذا: أنّ قول القائل: افعل طلبُ الفعل بما هو مختصرٌ من المصدر الذي يشبه[٥] الاسم[٦]، وهو الفعل، وحكم المختصر ما هو حكم المطوّل[٧].

---

(١) أخرجه مسلمٌ (رقم: ١٣٣٧)، كتاب الحد، باب فرض الحج مرة في العمر.

(٢) في (ط): (أو موجباً).

(٣) قال الجصاص: «إن التكرار لو كان معقولا من الآية لما سأل الأقرع عنه، لأنه كان رجلا من أهل اللسان» الفصول في الأصول ٢/١٤٠، وقال ابن حزم في الإحكام ٣/٣٣٠: «ويمكن أن يحمل علىٰ أن الرسولﷺ: خشي أن يكون سؤاله موجبا لنزول زيادة علىٰ ما اقتضاه لفظ الأمر بالحج».

(٤) قال الآمدي: «وإن سلمنا أن العموم في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، أنه يتناول كل مشرك، فليس ذلك إلا لعموم اللفظ، ولا يلزم مثله فيما نحن فيه، لعدم العموم في قوله صم بالنسبة إلي جميع الأزمان، بل لو قال صم في جميع الأزمان، كان نظيرا لقوله: فاقتلوا المشركين» الإحكام ٢/١٧.

(٥) في (ط): (نسبة).

(٦) في هامش (ك): (لأنَّ المصدر من الأسماء المتصلة بالأفعال وليس كالاسم الجامد، والمصدر بقول النحويين هو اسم، وبقول المتكلمين هو فعل).

(٧) المختصر من الكلام والمطول في إفادة المعنىٰ سواء، فإن قولك: هذا شراب مسكر معتصر من=

والاسم يوجب إطلاقُه العموم حتّىٰ يقوم دليل الخصوص، فكذلك الفعل؛ لأنّ للفعل كلًّا وبعضاً كما للمفعول، فمطلقه يوجب الكلّ ويحتمله[1]، ثمّ الكلّ لا يتحقّق إلا بالتّكرار.

واعتبروا الأمر بالنّهي، فكما أنّ النّهي يوجب إعدام المنهيّ عنه عامّاً، فكذلك الأمر يوجب إيجاده عامّاً حتّىٰ يقوم دليل الخصوص، وذلك يوجب التّكرار لا محالة[2].

وأمّا الشّافعيّ رحمه الله **احتجّ**[3] بنحو هذا أيضاً، ولكن علىٰ وجهٍ يتبيّن به الفرق بين الأمر والنّهي، ويثبت به الاحتمال دون الإيجاب؛ وذلك أنّ قوله: افعل، يقتضي مصدراً علىٰ سبيل التّنكير، أي: افعل فعلاً.

بيانه في قوله: طلِّق، أي: طلِّق طلاقاً؛ وإنّما أثبتناه[4] علىٰ سبيل التّنكير؛ لأنّ ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة إلىٰ تصحيح الكلام، وبالمنكّر يحصل هذا المقصود، فيكون الثّابت بمقتضىٰ هذه الصّيغة ما هو نكرةٌ في الإثبات.

= العنب وقد غلىٰ واشتد مع قولك: هذا خمر، سواء في الحكم فيكون قولك: اضرب، أو اطلب منك الضرب، سواء أيضا في الحكم. كشف الأسرار ١/٢٨٤.

(١) في هامش (ك): (بأن تقول: رأيتُ الناس، موجبٌ العموم، ويحتمل الخصوص).

(٢) أي: مراده بهذا أنهم قاسوا الأمر علىٰ النهي وهم من قال بإفادته التكرار، وهذا مذهب المزني وروايةٌ عن الإمام أحمد، ورأي القاضي أبي يعلىٰ، والإسفراييني ومن تبعهم من الفقهاء والمتكلمين.
انظر في بيان هذا الدليل والرد عليه: التلخيص ١/٣٠٤، العدة لأبي يعلىٰ ١/٢٦٦، نهاية الوصول ٣/٩٢٢.

(٣) في (ط): (فاحتج). ولا إشكال في عبارة الأصل وإن كانت هذه أولىٰ.

(٤) مراده: أثبتنا الطلاق منكراً.

والنّكرة في الإثبات تَخصّ، كقوله تعالىٰ: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣].
ولكنّ احتمال التّكرار والعدد فيه لا يُشكل، لأنّ ذلك المنكّر متعدّدٌ في نفسه.

ألا ترىٰ أنّه يستقيم أن يقرن به علىٰ وجه التّفسير، فتقول: طلِّقها ثنتين[١]، أو مرّتين، أو ثلاثاً، ويكون ذلك نصباً علىٰ التّفسير. ولو لم يكن اللّفظ محتملاً له لم يستقم تفسيره به.

بخلاف النّهي، فصيغة النّهي عن الفعل تقتضي أيضاً مصدراً علىٰ سبيل التّنكير، أي: لا تفعل فعلاً، ولكنّ النّكرة في النّفي تعمّ، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا﴾ [الإنسان: ٢٤].

ومن قال لغيره: لا تتصدّق من مالي؛ يتناول النّهي كلّ درهمٍ من ماله، بخلاف قوله: تصدّقْ من مالي، فإنّه لا يتناول[٢] إلا الأقلّ علىٰ احتمال أن يكون مراده كلّ ماله.

ولهذا قال[٣]: إنّ مطلق الصّيغة لا توجب التّكرار؛ لأنّ ثبوت المصدر فيه بطريق الاقتضاء، ولا عموم للمقتضىٰ.

يوضّحه: أنّ هذه الصّيغة أحد أقسام الكلام، فتُعتبر بسائر الأقسام.

وقول القائل: دخل فلانٌ الدّار، إخبارٌ عن دخوله علىٰ احتمال أن يكون دخل مرّةً، أو مرّتين، أو مراراً.

---

(١) في (ط): (اثنتين).
(٢) في (ط) زيادة: (الأمر).
(٣) في هامش (ك): أي الشافعي.

فكذلك قوله: ادخل، يكون طلب الدّخول منه علىٰ احتمال أن يكون المراد مرّةً، أو مراراً، ثمّ الموجَب ما هو المتيقّن به دون المحتمل[1].

وأمّا الذين قالوا في المعلّق بالشّرط أو المقيّد بالوصف: إنّه يتكرّر بتكرّر الشّرط والوصف[2]؛ استدلّوا بالعبادات التي أمر الشّرع بها مقيّداً بوقتٍ أو مالٍ، وبالعقوبات[3] التي أمر الشّرع بإقامتها مقيّداً بوصفٍ، أنّ ذلك يتكرّر بتكرّر ما قُيِّد به.

قال ﷺ: والصّحيح عندي أنّ هذا ليس بمذهب علمائنا ﷺ؛ فإنّ من قال لامرأته: إذا دخلت الدّار فأنت طالقٌ؛ لم تَطلُق بهذا اللّفظ إلا مرّةً وإن تكرّر منها الدّخول، ولم تَطلُق إلا واحدةً وإن نوىٰ أكثر من ذلك[4].

وهذا لأنّ المتعلّق[5] بالشّرط عند وجود الشّرط كالمنجّز؛ وهذه الصّيغة لا تحتمل العدد والتّكرار عند التّنجيز، فكذلك عند التّعليق بالشّرط إذا وُجد الشّرط.

وإنّما يُحكىٰ هذا الكلام عن الشّافعيّ ﷺ، فإنّه أوجب التّيمّم لكلّ صلاةٍ،

(١) ذكر الشافعي ﷺ دليلاً قريباً من هذا في كتابه الرسالة في باب الفرائض المنسوبة إلىٰ رسول الله ﷺ فقال: فكان ظاهر قول الله: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ أقل ما وقع عليه اسم الغسل وذلك مرة واحتمل أكثر. انظر الرسالة ص: ١٦٤.

(٢) ينسب هذا للشافعي ﷺ، وهو مخرجٌ من مسائله علىٰ ما ذكره ابن القطان حين قال: وهو الأشبه بمذهب الشافعي. انظر: البحر المحيط ٢/٣٩٠.

(٣) في هامش (ك): (كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ﴾. ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾).

(٤) المبسوط ٦/٩٨، الهداية ١/٢٥١، الاختيار لتعليل المختار ٣/١٥٥، البحر الرائق ٤/١٢.

(٥) في (ط): (المعلّق).

واستدلّ عليه بقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلىٰ قوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [المائدة: ٦][(١)].

وقال: ظاهر هذا الشّرط يوجب الطّهارة عند القيام إلىٰ كلّ صلاةٍ، غير أنّ النّبيّ ﷺ لمّا صلّىٰ صلواتٍ بوضوءٍ واحدٍ = تُرِك هذا في الطّهارة بالماء لقيام الدّليل، وبقي حكم التّيمّم علىٰ ما اقتضاه أصل الكلام[(٢)].

وهذا سهوٌ؛ فالمراد بقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]، أي: وأنتم محدِثون، عليه اتّفق أهل التّفسير[(٣)]، وباعتبار إضمار هذا السّبب[(٤)] يستوي حكم الطّهارة بالماء والتّيمّم.

وهذا[(٥)] الجواب عمّا يستدلّون به من العبادات والعقوبات؛ فإنّ تكرّرها ليس بصيغة مطلق الأمر، ولا بتكرار الشّرط، بل بتجدّد السّبب الذي جعله الشّرع سبباً موجباً له.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] أمرٌ بالأداء، وبيانٌ للسّبب الموجِب وهو: دلوك الشّمس.

---

(١) الأم ١/٤٧، المجموع ٢/٣١٩، مغني المحتاج ١/١٠٣، نهاية المحتاج ١/٣١١.

(٢) البحر المحيط ٢/١٢٢.

(٣) هذا القول هو قول جمهور أهل العلم، لا جميعهم. فانتفىٰ القول بالاتفاق بين أهل التفسير. انظر: المحرر الوجيز ٢/١٦١، زاد المسير ٢/٢٩٨، أحكام القرآن للقرطبي ٦/٨٢.
قال ابن فورك: ما تعلقوا به من احتجاج الشافعي في التيمم فلا حجة فيه، لأن وجوب تكرير التيمم لا يصح الاستدلال عليه بذلك إلا بعد أن يصح وجوب تكرير الصلاة، فيجري التيمم علىٰ ما يجري عليه أمرها. البحر المحيط ٢/٣٩١.

(٤) في هامش (ك): (أطلق اسم السبب علىٰ الحدث وإن كان شرطًا لأنه شرطٌ مُعمِلٌ للسبب).

(٥) في: (ط)، (ف)، (د) زيادة: (هو).

فقد جعل الشّرع ذلك الوقت سبباً موجِباً للصّلاة؛ إظهاراً لفضيلة ذلك الوقت، بمنزلة قول القائل: أدِّ الثمن للشراء، والنفقة للنكاح؛ يُفهم منه الأمر بالأداء، والإشارة إلى السّبب الموجِب لِما طولب بأدائه.

ولهذا[1] أشكل على الأقرع بن حابسٍ رضي الله عنه حكم الحجّ حتّى سأل، فقد كان من المحتمل أن يكون وقت الحجّ هو السّبب الموجِب له، بجعل الشّرع إيّاه كذلك، بمنزلة الصّوم والصّلاة.

ومن المحتمل أن يكون السّبب ما هو غير متكرّرٍ وهو: البيت؛ والوقت شرطٌ للأداء، والنّبيّ عليه السلام بيّن له بقوله: «بل مرّةً»، أنّ السّبب هو البيت.

وفي قوله عليه السلام: «ولو قلت في كلّ عامٍ لوجبت» دليلٌ على أنّ مطلق الأمر لا يوجب التّكرار؛ لأنّه لو كان موجِباً له كان الوجوب في كلّ عامٍ بصيغة الأمر، لا بهذا القول منه، وقد نصّ على أنّها كانت تجب بقوله: «لو قلت في كلّ عامٍ».

ثمّ الحجّة لنا في أنّ هذه الصّيغة لا توجب التّكرار ولا تحتمله: أنّ قوله: افعلْ لِطلبِ فعلٍ هو معلومٌ بحركاتٍ توجد منه وتنقضي، وتلك الحركات لا تبقى ولا يُتصوّر عَودها، إنّما المتصوّر تجدُّدُ مثلها[2]؛ ولهذا سُمّي[3] تكراراً مجازاً من غير أن يشكل على أحدٍ أنّ الثاني غير الأوّل.

وبهذا تبيّن أنّه ليس في هذه الصّيغة احتمال العدد، ولا احتمال التّكرار؛ ألا ترى أنّ من يقول لغيره: اشتر لي عبداً؛ لا يتناول هذا أكثر من عبدٍ واحدٍ، ولا

(١) في (ط): (ولما).
(٢) في (ف): (أمثالها).
(٣) في (ط): (يسمى).

يحتمل الشّراء مرّةً بعد مرّةٍ أيضاً.

وكذلك قوله: زوِّجني امرأةً، لا يحتمل إلا امرأةً واحدةً، ولا يحتمل تزويجاً بعد تزويجٍ، إلا أنّ ما[1] به يتمّ فعله عند الحركات الذي يوجَد له منه[2] كلٌّ وبعضٌ، فيثبت بالصّيغة اليقين، الذي هو: الأقلّ؛ للتّيقّن به، ويحتمل الكلّ، حتّىٰ إذا نواه عملت نيّته فيه، وليس فيه احتمال العدد أصلاً، فلا تعمل نيّته في العدد.

وعلىٰ هذا قلنا: إذا قال لامرأته: طلِّقي نفسك، أو لأجنبيٍّ: طلِّقها، إنّه يتناول الواحدة، إلا أن ينوي الثّلاث فتعمل نيّته؛ لأنّ ذلك كلٌّ فيما يتمّ به فعل الطّلاق.

ولو نوىٰ اثنتين لم تعمل نيّته؛ لأنّه مجرّد نيّة العدد، إلا أن تكون المرأة أمةً فتكون نيّة الثّنتين في حقّها نيّةَ كلِّ الطّلاق[3].

وكذلك لو قال لعبده: تزوّج، يتناول امرأةً واحدةً، إلا أن ينوي ثنتين فتعمل نيّته، لأنّه كلّ النّكاح في حقّ العبد[4]، لا لأنّه نوىٰ العدد.

ولا معنىٰ لما قالوا: إنّ صحّة اقتران العدد والمرّات بهذه الصّيغة علىٰ سبيل التّفسير لها = دليلٌ علىٰ أنّ الصّيغة تحتمل ذلك؛ لأنّ هذا الاقتران[5] عمله في تغيير مقتضىٰ الصّيغة، لا في التّفسير لما هو من محتملات تلك الصّيغة، بمنزلة

---

(١) في هامش (ك): (أي: الذي).

(٢) في (ط)، (ف): (التي توجد منه له).

(٣) الهداية ١/٢٤٧، البحر الرائق ٣/٣٥٢، بدائع الصنائع ٣/١٠٤، حاشية ابن عابدين ٣/٣٣١.

(٤) البحر الرائق ٣/٢٠٩، حاشية ابن عابدين ٣/١٦٨.

(٥) في (ط)، (د): (القران).

اقتران الشّرط والبدل بهذه الصّيغة.

ألا ترىٰ أنّ قول القائل لامرأته: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، لا يحتمل وقوع الثّنتين به مع قيام الثّلاث في ملكه، ولا التّأخيرَ إلىٰ مدّةٍ.

ولو قرن به: إلا واحدةً، أو: إلىٰ شهرٍ[١]؛ كان صحيحاً، وكان عاملاً في تغيير مقتضىٰ الصّيغة، لا أن يكون مفسِّراً لها[٢].

ولهذا قلنا: إذا قرن بالصّيغةِ ذِكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد، لا بأصل الصّيغة، حتّىٰ لو قال لامرأته: طلّقتكِ ثلاثاً، أو قال: واحدةً، فماتت المرأة قبل ذكر العدد؛ لم يقع شيءٌ[٣].

فبهذا يتبيّن أنّ عمل هذا القِران في التّغيير والتّفسير يكون مقرّراً للحكم الأوّل[٤]، لا مغيّراً.

يحقِّق ما ذكرنا: أنّ قول القائل: اضرب، أي: اكتسِب ضرباً، وقوله: طلِّق، أي: أوقِع طلاقاً، وهذه صيغة فردٍ، فلا[٥] تحتمل الجمع ولا توجبه[٦].

وفي التّكرار والعدد جمعٌ لا محالة، والمغايرة بين الفرد والجمع علىٰ سبيل

(١) في (ط) زيادة: (أو ثنتين).

(٢) في (ف): (لهذا).

(٣) قال في الهداية: «ولو قال لها: أنت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة كان باطلا، وكذا لو قال: أنت طالق ثنتين أو ثلاثا، وذلك لأنه قرن الوصف بالعدد، فكان الواقع هو العدد، فإذا ماتت قبل ذكر العدد فات المحل قبل الإيقاع فبطل» الهداية ١/٢٦١، بدائع الصنائع ٣/٢١٦.

(٤) في (ط)، (ف)، (د): (المفسر).

(٥) في (ف): (لا).

(٦) في (ط): (فلا تحتمل الجمع ولا توجبه).

المضادّة، فكما أنّ صيغة الجمع لا تحتمل الفرد حقيقةً، فكذلك صيغة الفرد لا تحتمل الجمع حقيقةً، بمنزلة الاسم[١] الفرد.

نحو قولنا: زيدٌ، لا يحتمل الجمع والعدد، فالبعض[٢] ممّا تتناوله هذه الصّيغة فردٌ صورةً ومعنًى؛ وكلّه[٣] فردٌ من حيث الجنس معنًى.

فإنّك إذا قابلت هذا الجنس بسائر الأجناس كان جنساً واحداً، وهو جمعٌ صورةً، فعند عدم النّيّة لا يتناول إلا الفرد صورةً ومعنًى؛ ولكن فيه احتمال الكلّ لكون ذلك فرداً معنًى، بمنزلة الإنسان فإنّه فردٌ له أجزاءٌ وأبعاضٌ.

والطّلاق أيضاً فردٌ جنساً، وله أجزاءٌ وأبعاضٌ، فتعمل نيّة الكلّ في الإيقاع، ولا تعمل نيّة الثّنتين أصلاً؛ لأنّه ليس فيه معنى الفرديّة صورةً ولا معنًى، فلم يكن من محتملات الكلام أصلاً[٤].

*** وعلى هذا الأصل تُخرَّج أسماء الأجناس ما يكون منها فرداً صورةً أو حكماً.**

أمّا الصّورة: كالماء[٥] والطّعام، إذا حلف لا يشرب ماءً، أو لا يأكل طعاماً؛

---

(١) في (د): (اسم).

(٢) في (د): (والبعض).

(٣) في (ط): (وكل).

(٤) بيان ذلك في قوله: طلقي نفسك، فلفظ الطلاق مع كونه فردا هو اسم جنس، واسم الجنس فرد بالنسبة إلي سائر الأجناس، ولا يقدح كونه ذا أجزاء في الخارج في توحده من حيث الجنس لأن ذلك باعتبار المعنى الذهني، ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح أن يكون محتمل اللفظ، فإذا قال لها طلقي نفسك، يحتمل أمرين: يحتمل الفرد صورة، أي يحتمل طلقة واحدة لأنها فرد بالنسبة إلي كل الطلاق، ويحتمل كل الطلاق لأنه فرد بالنسبة إلي كل الطلاق لأنه فرد معنى بالنسبة إلي سائر الأجناس، إلا أن الأقل هو المتيقن فينصرف إليه، ولا ينصرف إلي كل الطلاق إلا إذا نوى ذلك. كشف الأسرار ١/٢٨٩، بدائع الصنائع ٣/٥٣.

(٥) في (ط)، (د): (فكالماء).

يحنث بأدنىٰ ما يتناوله الاسم علىٰ احتمال الكلّ[١] ، حتّىٰ إذا نوىٰ ذلك لم يحنث أصلاً .

ولو نوىٰ مقداراً من ذلك ، لم تعمل نيّته ؛ لخلوّ المنويّ عن صفة[٢] الفرديّة صورةً ومعنًىٰ .

والفرد[٣] حكماً: كاسم النساء ، إذا حلف لا يتزوّج النساء[٤] ، فهذه صيغة الجمع ، ولكن جُعلت عبارةً عن الجنس مجازاً ؛ لأنّا لو جعلناها جمعاً لم يبق لحرف اللام ـ الذي هو للمعهود فيه ـ فائدةٌ .

ولو جعلناه[٥] جنساً كان حرف العهد فيه معتبَراً ، فإنّه يتناول المعهود من ذلك الجنس ، ويبقىٰ معنىٰ الجمع معتبَراً فيه أيضاً باعتبار الجنس ، فيتناول أدنىٰ ما ينطلق عليه اسم الجنس علىٰ احتمال الكلّ ، حتّىٰ إذا نواه لم يحنث قطّ[٦] .

وعلىٰ هذا: لو حلف لا يشتري العبيد ، أو لا يكلّم بني آدم ، أو وكّل وكيلاً بأن يشتري له الثّياب ، فإنّ التّوكيل صحيحٌ[٧] ، بخلاف ما لو وكّله بأن يشتري له

---

(١) ولو نوىٰ الكل صحت نيته إلا أن نية العدد فيه لا تصح. بدائع الصنائع ٥٣/٣ ، تبيين الحقائق ١٤٠/٣.

(٢) في (ط): (صيغة).

(٣) في (د): (والفردية).

(٤) بدائع الصنائع ٥٣/٣ ، تبيين الحقائق ١٤٠/٣.

(٥) في (ف): (جعلناها) ، وعلىٰ المثبتِ الضميرُ راجعٌ للفرد حكمًا.

(٦) لأنه لا يمكن أن يتزوج كل نساء الدنيا ، فلا يمكن البر في الأصل ، لذلك لا يحنث. بدائع الصنائع ١١٠/٣ ، حاشية ابن عابدين ٥٢١/١١.

(٧) في هامش (ك): (وكذلك الأثواب في الصحيح).

أثواباً[1] على ما بيّنّاه في الزّيادات[2].

وحُكي عن عيسىٰ بن أبان رحمه الله أنّه كان يقول: صيغة مطلق الأمر فيما له نهايةٌ معلومةٌ تحتمل التّكرار[3]، وإن كان لا يوجبه إلا بالدّليل، وفيما ليست له نهايةٌ معلومةٌ لا تحتمل التّكرار؛ لأنّ فيما لا نهاية له يُعلم يقيناً أنّ المخاطِب لم يرد الكلّ؛ فإنّ ذلك ليس في وسع المخاطَب، ولا طريق له إلىٰ معرفته.

وهذا نحو قوله: صم وصلّ، فليس لهذا الجنس من الفعل نهايةٌ معلومةٌ، وإنّما يعجز العبد عن إقامته بموته.

فعرفنا يقيناً أنّ المراد بهذا الخطاب: الفردُ منه خاصّةً، وأمّا فيما له نهايةٌ معلومةٌ ـ كالطّلاق[4] والعِدّة ـ فالكلّ من محتملات الخطاب، وذلك تارةً يكون بتكرار التّطليق، وتارةً[5] بالجمع بين التّطليقات في اللفظ، فيكون صيغة الكلام محتملاً له[6] كلّه.

وخَرَّج[7] علىٰ هذا الأصل قول الرّجل لامرأته: أنتِ طالقٌ للسنّة أو للعِدّة،

---

(١) في هامش (ك): (لأنه يتناول جمعًا منكَّرًا وهو مجهول، والتوكيل بالمجهول لا يصح، بخلاف ما إذا وكل بشراء الثياب؛ لأنه يتناول الجنس وهو معلوم).

(٢) فيه اختلافٌ في مذهب أبي حنيفة، فمنعه بعضٌ ـ لجهالة جنس الثوب ـ فإنه يتناول الملبوس من الأطلس إلىٰ الكساء، وأجازه آخرون لأن ثياباً يراد به الجنس مفوضاً إلىٰ الوكيل لدلالته علىٰ العموم لكونه جمع كثرةٍ بخلاف أثوابٍ. انظر: البحر الرائق ١٥٤/٧ ـ ١٥٥، الفتاوىٰ الهندية ٥٧٣/٣، حاشية ابن عابدين ٣٠١/٧.

(٣) تقويم أصول الفقه ٢٣٦/١، البحر المحيط ١٢٠/٢، الإبهاج ٥٠/٢.

(٤) في هامش (ك): (أي: طلِّقي).

(٥) في (ط) زيادة: (يكون).

(٦) في (ف): (لذلك) وأشار في هامش (ك) إلىٰ أنه كذلك في نسخة.

(٧) في هامش (ك): (أي: عيسىٰ بن أبان).

فإنّه يحتمل نيّة[1] الثّلاث في الإيقاع جملةً واحدةً، ونيّة التّكرار في أن ينوي وقوع كلّ تطليقةٍ في طهرٍ على حدةٍ[2].

وما[3] قرّرنا من الكلام دليلٌ على ضعف ما ذَهَبَ[4] إليه إذا تأمّلتَ؛ والكلام في مقتضى صيغة الفرد، دون ما إذا قُرن به ما يدلّ على التّغيير من قوله: للسنّة أو للعِدّة.

واستدلّ الجصّاص رحمه الله[5] على بطلان قول من يقول: إنّ مطلق صيغة الأمر يقتضي التّكرار، فقال: بالامتثال مرّةً واحدةً يستجيز كلّ أحدٍ أن يقول[6]: أتى بالمأمور[7] وخرج عن موجَب الأمر، وكان مصيباً في ذلك، فلو كان موجَبه التّكرار لكان آتياً ببعض المأمور[8].

ولا معنى لقول من يقول: فإذا أتى به ثانياً وثالثاً يقال أيضاً في العادة: أتى بالمأمور[9]؛ لأنّ قائل هذا لا يكون مصيباً[10] في الحقيقة؛ فإنّ المخاطَب في المرّة الثّانية متطوّعٌ مِن عنده بمثل ما كان مأموراً به، لا أن يكون آتياً بالمأمور[11]،

---

(١) في (د): (فيه).
(٢) انظر: المبسوط ٦/١٠١ ـ ١٠٢، تبيين الحقائق ٢/١٩٤، الهداية ١/٢٢٩.
(٣) في (ط): (وفيما).
(٤) في هامش (ك): (أي: عيسى بن أبان).
(٥) انظر: الفصول في علم الأصول ٢/١٣٤ ـ ١٣٥ بمعناه.
(٦) في (ط) زيادة: (إنه).
(٧) في (ط) زيادة: (به).
(٨) في (ط) زيادة: (به).
(٩) في (ط) زيادة: (به).
(١٠) في (ط)، (د) زيادة: (في ذلك).
(١١) في (ط) زيادة: (به).

بمنزلة المصلّي أربع ركعاتٍ في الوقت بعد صلاة الظّهر، يكون متطوّعاً بمثل ما كان مأموراً به، إلا أنّ الذي يسمّيه آتياً بالمأمور[1] إنّما يسمّيه بذلك توسّعاً ومجازاً[2]، فلهذا لا نسمّيه كاذباً فيه، والله أعلم[3].

(١) في (ط) زيادة: (به).

(٢) في هامش (ك): (أي: بالتسمية أنه أتئ بالمأمور به في المرة الثانية والثالثة؛ لأنه أراد به ذلك بطريق المجاز).

(٣) في هامش (ك): (ذكر في بعض النسخ: فلهذا نسميه كاذبًا فيه، يعني: إذا أراد به الحقيقة في المرة الثانية والثالثة).

فَصْـــلٌ
في بيان موجَب الأمر في حكم الوقت

الأمر نوعان: مطلقٌ عن الوقت، ومقيّدٌ به.

فنبدأ ببيان المطلق:

قال ﵀: والذي يصحّ عندي فيه من مذهب علمائنا ﵏ أنّه على التّراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر[١].

نصّ عليه[٢] في الجامع، فقال فيمن نذر أن يعتكف شهراً: له أن يعتكف أيّ شهرٍ شاء[٣]؛ وكذلك لو نذر أن يصوم شهراً[٤]؛ والوفاء بالنّذر واجبٌ بمطلق الأمر[٥].

وفي كتاب الصّوم أشار في قضاء رمضان: إلى أنّه يقضي متى شاء[٦].

وفي الزّكاة[٧]، ....

(١) التقرير والتحبير ١/٣٨٨، التوضيح في حل غوامض التنقيح ١/٣٧٧، كشف الأسرار ١/٣٧٣، تيسير التحرير ١/٣٥٦.

(٢) في هامش (ك): (أي: محمد رحمه الله).

(٣) الجامع الكبير (ص: ١٤)، المبسوط لمحمد بن الحسن ٢/٢٩٦ ـ ٢٩٧، بدائع الصنائع ٥/٩٤.

(٤) الجامع الكبير (ص: ١٤)، المبسوط لمحمد بن الحسن ٢/٢٩٦ ـ ٢٩٧، بدائع الصنائع ٥/٩٤.

(٥) في هامش (ك): (لقوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾. وقوله ﷺ: فِ بنذرك).

(٦) الجامع الكبير (ص: ١٥)، الهداية ١/١٢٧، البحر الرائق ٢/٣٠٧، حاشية ابن عابدين ٢/٤١١.

(٧) بل المذهب الذي عليه الفتوى عند المتأخرين أن أداءها على الفور، والتراخي قول أبي يوسف، وكثيرٍ من الحنفية. انظر: فتح القدير ٢/١٥٥، بدائع الصنائع ٢/٣، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٢/٢٧٢.

وصدقة الفطر[١]، والعُشر[٢] المذهبُ معلومٌ في أنّه لا يصير مفرّطاً بتأخير الأداء، وأنّ له أن يبعث بها إلىٰ فقراء قرابته في بلدةٍ أخرىٰ[٣].

وكان أبو الحسن الكرخيّ رحمه الله يقول: مطلق الأمر يوجب الأداء علىٰ الفور[٤].

وهو الظّاهر من مذهب الشّافعيّ رحمه الله، فقد ذَكَرَ في كتابه: أنّا استدللنا بتأخير رسول الله ﷺ الحجّ مع الإمكان[٥] علىٰ أنّ وقته موسّعٌ[٦]؛ فهذا منه إشارةٌ إلىٰ أنّ موجَب مطلق الأمر الفور[٧] حتّىٰ يقوم الدّليل.

---

(١) البحر الرائق ٢/٢٧٠، تحفة الفقهاء ١/٣٤٠، بدائع الصنائع ٢/٧٤.

(٢) والخلاف في كونه علىٰ الفور أو التراخي كالخلاف في الزكاة. انظر: البحر الرائق ٢/٢٥٤، حاشية ابن عابدين ٢/٣٢٥.

(٣) أصول البزدوي (ص: ٤٨)، أصول الشاشي (ص: ١٣١).

(٤) الفصول في علم الأصول ٢/١٠٣، أصول البزدوي (ص: ٤٨)، كشف الأسرار ١/٣٧٣.

(٥) في هامش (ك): (فإنَّ النبيَّ ﷺ حجَّ سنة عشر من الهجرة، ومكة فُتحت سنة ثمان، وفريضة الحج كانت نزلت قبل ذلك؛ فإنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ﴾ نزل عام الحديبية).

(٦) يريد أن الدليل في خصوص جواز تأخير الحج دون غيره هو تأخير النبي ﷺ له، وهذا النص بهذا اللفظ والسياق لم أقف عليه بعد البحث في كتب الشافعي، وفي البحر المحيط للزركشي ٢/١٢٧: قال القاضي الحسين في باب الحج من تعليقه: إنه الصحيح من مذهبنا (أن الأمر للفور) قال: وإنما جوزنا تأخير الحج بدليل من خارج، وفي الأم ٢/١١٨: قال الشافعي: فقال لي بعضهم: فصف لي وقت الحج، فقلت: الحج ما بين أن يجب ـ علىٰ من وجب عليه ـ إلىٰ أن يموت أو يقضيه، فإذا مات علمنا أن وقته قد ذهب، قال: ما الدلالة علىٰ ذلك؟ قلت: ما وصفت من تأخير النبي ﷺ وأزواجه وكثير ممن معه وقد أمكنهم الحج.
والنقل عن الشافعي في هذه المسألة الأصولية مختلفٌ حتىٰ قال ابن برهان: لم ينقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة نقلٌ في المسألة، وإنما فروعها تدل علىٰ ما نقل عنهما. وانظر: الإبهاج ٢/٥٩، وكلام المؤلف يشعر بالتناقض في حكاية القول عن الشافعي رحمه الله.

(٧) في (ط): (الأمر علىٰ الفور).

وبعض أصحاب الشّافعيّ رحمه الله يقول: هو موقوفٌ علىٰ البيان[١]؛ لأنّه ليس في الصّيغة ما ينبئ عن الوقت، فيكون مجمَلاً في حقّه.

وهذا فاسدٌ جدّاً؛ فإنّهم يوافقونا علىٰ ثبوت أصل الوجوب[٢] بمطلق الأمر، وذلك يوجب الأداء عند الإمكان، ولا إمكان إلا بوقتٍ، فثبت[٣] الإشارةُ إلىٰ الوقت بهذا الطّريق.

ثمّ بهذا الكلام يستدلّ الكرخيّ فيقول: وقت الأداء ثابتٌ بمقتضىٰ الحال[٤]، ومقتضىٰ الحال دون مقتضىٰ اللّفظ، ولا عموم لمقتضىٰ اللّفظ، فكذلك لا عموم لما يثبت بمقتضىٰ الحال، وأوّل أوقات إمكان الأداء مرادٌ بالاتّفاق حتّىٰ لو أدّىٰ فيه كان ممتثلاً للأمر، فلا يثبت ما بعده مراداً إلا بدليلٍ.

يوضّحه: أنّ التّخيير ينتفي بمطلق الأمر بين الأداء والتّرك، فيثبت هذا الحكم وهو: انتفاء التّخيير في أوّل وقت[٥] إمكان الأداء، كما يثبت حكم الوجوب.

والتّفويت حرامٌ بالاتّفاق، وفي هذا التّأخير تفويتٌ؛ لأنّه لا يدري أيقدر علىٰ الأداء في الوقت الثّاني أو لا يقدر؟ وبالاحتمال[٦] لا يثبت التّمكّن من الأداء علىٰ وجهٍ يكون معارضاً للمتيقّن به، فيكون تأخيره عن أوّل أحوال[٧]

---

(١) البرهان ٢٣٢/١، البحر المحيط ١٢٩/٢، الإبهاج ٥٩/٢.

(٢) في (ط): (الواجب).

(٣) في (ط) زيادة: (بدليل).

(٤) في هامش (ك): (أي: حال المكلّف).

(٥) في (ط): (أوقات).

(٦) في (ط)، (د) زيادة: (الثاني).

(٧) في (ط): (أوقات).

الإمكان تفويتاً؛ ولهذا استُحسن ذمُّهُ علىٰ ذلك إذا عجز عن الأداء.

ولأنّ الأمر بالأداء يفيدنا العلم بالمصلحة في الأداء، وتلك المصلحة تختلف باختلاف الأوقات، ولهذا جاز النّسخ في الأمر والنّهي؛ وبمطلق الأمر يثبت العلم بالمصلحة في الأداء في أوّل أوقات الإمكان، ولا يثبت التّيقّن[1] به فيما بعده.

ثمّ المتعلِّق بالأمر: اعتقادُ الوجوب، وأداء الواجب، وأحدهما ـ وهو الاعتقاد ـ يَثبت بمطلق الأمر للحال، فكذلك الثّاني[2]. واعتُبِر الأمر بالنّهي، فالانتهاء[3] الواجب بالنّهي يثبت علىٰ الفور، فكذلك الائتمار الواجب بالأمر.

وحجّتنا في ذلك: أنّ قول القائل لعبده[4]: افعل كذا السّاعة يوجب الائتمار علىٰ الفور، وهذا أمرٌ مقيّدٌ.

وقوله: افعل، مطلقٌ، وبين المطلق والمقيَّد مغايرةٌ علىٰ سبيل المنافاة؛ فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيَّد فيما ثبت التّقييد فيه.

لأنّ في ذلك إلغاء صفة الإطلاق، وإثباتَ التّقييد من غير دليلٍ، فإنّه ليس في الصّيغة ما يدلّ علىٰ التّقييد في وقت الأداء، فإثباته يكون زيادةً، وهو نظير تقييد المحلّ.

فإنّ من قال لعبده: تصدّق بهذا الدّرهم علىٰ أوّل فقيرٍ يدخل؛ يلزمه أن

---

(١) في (ط): (المتيقن).

(٢) في هامش (ك): (أي: الأداء).

(٣) في (ط): (والانتهاء).

(٤) في (ك) (د): (لغيره)، والمثبت من (ط) أظهر.

يتصدّق على أوّل من يدخل إذا كان فقيراً.

ولو قال: تصدّق بهذا الدّرهم؛ لم يلزمه أن يتصدّق به على أوّل فقيرٍ يدخل، وكان له أن يتصدّق به على أيّ فقيرٍ شاء؛ لأنّ الأمر مطلقٌ فتعيين محلٍّ فيه يكون زيادةً.

والدّليل عليه أنّه يتحقّق الامتثال بالأداء في أيّ جزءٍ عيّنه[١] من أوقات الإمكان في عمره، ولو تعيّن للأداء الجزءُ الأوّل لم يكن ممتثلاً بالأداء بعده، وفي اتّفاق الكلّ على أنّه مؤدّي الواجب متى أدّاه إيضاحٌ لما قلنا.

وبهذا تبيّن فساد ما قال: إنّ المصلحة في الأداء غير معلومٍ إلا في أوّل أوقات الإمكان؛ فإنّ المطالبة بالأداء وامتثالَ الأمر لا يحصل إلا به.

ألا ترى أنّ بعد الانتساخ لا يبقى ذلك، فعرفنا أنّ بمطلق الأمر يصير معنى المصلحة في الأداء معلوماً له[٢] في أيّ جزءٍ أدّاه من عمره ما لم يظهر ناسخه.

والتّفويت حرامٌ كما قال، إلا أنّ الفوات لا يتحقّق إلا بموته، وليس في مجرّد التّأخير تفويتٌ؛ لأنّه متمكّنٌ من الأداء في كلّ جزءٍ يدركه من الوقت بعد الجزء الأوّل حسب تمكّنه في الجزء الأوّل، وموت الفجأة نادرٌ، وبناء الأحكام على الظّاهر دون النّادر.

فإن قيل: فوقت الموت غير معلومٍ له، وبالإجماع بعد التّمكّن من الأداء إذا لم يؤدّ حتّى مات يكون مفرّطاً مفوّتاً آثماً فيما صنع، فبه يتبيّن أنّه لا يسعه التّأخير[٣].

---

(١) في هامش (ك): (أي: فعلًا لا قولًا).

(٢) في هامش (ك): (أي: المأمور).

(٣) بدائع الصنائع ٢/٤٦٩، حاشية ابن عابدين ٦/٤٦٠.

قلنا: الوجوب ثابتٌ[1] بعد الأمر، والتّأخيرُ في الأداء مباحٌ له بشرط أن لا يكون تفويتاً، وتقييد المباح بشرطٍ فيه خطرٌ مستقيمٌ في الشّرع؛ كالرّمي إلىٰ الصّيد[2] مباحٌ بشرط أن لا يصيب آدميّاً، وهذا لأنّه متمكّنٌ من ترك هذا التّرخّص بالتّأخير.

ولا ننكر كونه مندوباً إلىٰ المسارعة إلىٰ الأداء[3]، قال الله تعالىٰ: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]؛ فقلنا بأنّه يتمكّن[4] من البناء علىٰ الظّاهر[5] في التّأخير، ما دام يرجو أن يبقىٰ حيّاً عادةً[6]، وإن مات كان مفرّطاً؛ لتمكّنه من ترك التّرخّص بالتّأخير.

ثمّ هذا الحكم[7] إنّما يثبت فيما لا يكون مستغرِقاً لجميع العمر، فأمّا ما يكون مستغرِقاً له فلا يتحقّق فيه هذا المعنىٰ[8]، واعتقاد الوجوب مستغرقٌ جميع العمر، وكذلك الانتهاء ـ الذي هو موجَب النّهي ـ يستغرق جميع العمر.

فأمّا أداء الواجب لا[9] يستغرق جميع العمر، فلا يتعيّن للأداء جزءٌ من

(١) في هامش (ك): (أي: كون الفعل مستحقَّ الإتيان).
(٢) في هامش (ك): (مع أنَّ فيه احتمال الوصول إلىٰ آدمي وإلىٰ حيوان آخر، ومع هذا يجوز الرمي بهذه الصفة فكذلك ههنا التأخير بشرط أن لا يكون تفويتًا).
(٣) في هامش (ك): (حتىٰ يُستحبُّ الأداء للنساء والمسافرين في أول الوقت).
(٤) في (د): (متمكنٌ).
(٥) في هامش (ك): (أي: علىٰ ظاهر حياته).
(٦) إذا غلب علىٰ ظنه الموت بسبب مرض أو هرم ونحو ذلك فإنه يتضيق عليه الوجوب، بمعنىٰ المسارعة إلىٰ تنفيذ الأمر، حتىٰ لو مات ولم يسارع كان آثما. ميزان الأصول ص٢١١، بدائع الصنائع ٢/٨٧.
(٧) في هامش (ك): (أي: التراخي أو الفور).
(٨) في هامش (ك): (أي: التراخي).
(٩) في (ط): (فلا). والملاحظ أن جميع النسخ جاءت بصيغة (لا)، ولا أدري من أين أتىٰ صاحب=

العمر إلا بدليلٍ، فإنّ جميع العمر في أداء هذا الواجب كجميع وقت الصّلاة لأداء الصّلاة، وهناك لا يتعيّن الجزء الأوّل من الوقت للأداء فيه على وجهٍ لا يسعه التّأخير عنه، فكذلك هنا.

ومن أصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المعروف[1] في الحجّ بين أصحابنا: أنّه على الفور، أم على التّراخي[2].

قال رحمه الله: وعندي أنّ هذا غلطٌ من قائله، فالأمر بأداء الحجّ[3] ليس بمطلقٍ، بل هو مؤقّتٌ بأشهر الحجّ وهي: شوّالٌ، وذو القعدة، وعشرٌ من ذي الحجّة؛ وقد بينّا أنّ المطلق غير المقيّد بوقتٍ، ولا خلاف أنّ وقت أداء الحجّ أشهُرُ الحجّ.

ثمّ قال أبو يوسف رحمه الله: تتعيّن أشهر الحجّ من السّنة الأولى للأداء إذا تمكّن منه[4].

وقال محمّدٌ رحمه الله: لا تتعيّن ويسعه التّأخير[5].

وعن أبي حنيفة رحمه الله فيه روايتان[6].

= النسخة (ط) بلفظة (فلا) وهذا يقود إلى احتمالية تصرف النساخ. وإن كان ما ذكره صاحب النسخة (ط) هو الصحيح من الناحية اللغوية لأن «فلا» واقعة في جواب «أما».

(١) في (ط): (المشهور).

(٢) قاله الكرخي وغيره. انظر: الفصول ٢/١٠٣، أصول البزدوي (ص: (٤٨)، التقرير والتحبير ٢/١٧٨.

(٣) في (ف): (بالأداء بالحج).

(٤) المبسوط ٤/١٦٣ ـ ١٦٤، الهداية ١/١٣٤، بدائع الصنائع ٢/١١٩، البحر الرائق ٢/٣٣٣.

(٥) المبسوط ٤/١٦٣ ـ ١٦٤، الهداية ١/١٣٤، بدائع الصنائع ٢/١١٩، البحر الرائق ٢/٣٣٣.

(٦) المبسوط ٤/١٦٣ ـ ١٦٤)، الهداية ١/١٣٤، بدائع الصنائع ٢/١١٩، البحر الرائق ٢/٣٣٣.

فمحمّدٌ يقول: الحجّ فرض العمر، ووقت أدائه أشهُر الحجّ من سنةٍ من سنيّ العمر، وهذا الوقت متكرّرٌ في عمر المخاطَب، فلا يجوز تعيين أشهُر الحجّ من السّنة الأولىٰ إلا بدليلٍ، والتّأخير عنها لا يكون تفويتاً، بمنزلة تأخير قضاء رمضان، وتأخيرِ صوم الشّهرين في الكفّارة[١]، فالأيّام والشّهور تتكرّر في العمر، ولا يكون مجرّد التّأخير فيها تفويتاً فكذلك الحجّ، ألا ترىٰ أنّه متىٰ أدّىٰ كان مؤدّياً للمأمور[٢].

وأبو يوسف يقول: أشهُر الحجّ من السّنة الأولىٰ بعد الإمكان متعيّنٌ للأداء[٣]؛ لأنّه فردٌ في هذا الحكم لا مزاحم له، وإنّما يتحقّق التّعارض وينعدم التّعيين باعتبار المزاحمة[٤]، ولا يُدرىٰ أنّه هل يبقىٰ إلىٰ السّنة الثّانية ليكون أشهُر الحجّ منها من جملة عمره أم لا؟ ومعلومٌ أنّ المحتمِل لا يعارض المتحقِّق، فإذا ثبت انتفاء المزاحمة كانت هذه الأشهر متعيّنةً للأداء، فالتّأخير عنها يكون تفويتاً، كتأخير الصّلاة عن الوقت، والصّوم عن الشّهر.

إلا أنّه إذا بقي حيّاً إلىٰ أشهُر الحجّ من السّنة الثّانية، فقد تحقّقت المزاحمة الآن، وتبيّن أنّ الأولىٰ لم تكن متعيّنةً، فلهذا كان مؤدّياً في السّنة الثّانية، وقام أشهُر الحجّ من هذه السّنة مقام الأولىٰ في التّعيين؛ لأنّه لا تصوُّر للأداء في وقتٍ ماضٍ، ولا يُدرىٰ أيبقىٰ بعد هذا أم لا؟

---

(١) فقضاء رمضان وصوم الكفارة لا يجب علىٰ الفور بل علىٰ التراخي حتىٰ كان له أن يتطوع، وإن كان الأفضل المسارعة. الهداية ١/١٣٧، بدائع الصنائع ٢/٢٣١.

(٢) في (د) زيادة: (به).

(٣) في (ط): (الأداء).

(٤) في (ف) بزيادة (له).

وهذا بخلاف الأمر المطلق ؛ فبالتّأخير عن أوّل أوقات الإمكان لا يزول تمكّنه من الأداء هناك ، وهنا يزول تمكّنه من الأداء بمضيّ يوم عرفة إلىٰ أن يدرك هذا اليوم من السّنة الثّانية ، ولا يُدرىٰ أيدركه أم لا ؟

وبخلاف قضاء رمضان ، فتأخيره عن اليوم الأوّل لا يكون تفويتاً أيضاً ؛ لتمكّنه منه في اليوم الثّاني ، ولا يقال بمجيء اللّيل يزول تمكّنه ؛ ثمّ لا يُدرَىٰ أيدرك اليوم الثّاني أم لا ؟ لأنّ الموت في ليلةٍ واحدةٍ قبل ظهور علاماته يكون فجأةً ، وهو نادرٌ لا يُبنىٰ الحكم عليه ، وإنّما يُبنىٰ علىٰ الظّاهر .

بمنزلة موت المفقود ؛ فإنّه إذا لم يبق أحدٌ من أقرانه حيّاً يحكم بموته باعتبار الظّاهر ؛ لأنّ بقاءه بعد موت أقرانه نادرٌ ، فأمّا موته في سنةٍ لا يكون نادراً ، فثبت احتمال الموت والحياة في هذه المدّة علىٰ السّواء ، فلهذا كان التّأخير تفويتاً .

وعلىٰ هذا صوم الكفّارة ؛ فالتّأخير هناك لا يكون تفويتاً ؛ لأنّ تمكّنه من الأداء لا يزول بمُضِيّ بعض الشّهور[١] ، والله أعلم .

النّوع[٢] الثّاني وهو: المؤقّت ، فإنّه ينقسم **ثلاثة أقسامٍ:**

فالأوّل: ما يكون الوقت ظرفاً للواجب بالأمر ، ولا يكون معياراً .

والثّاني: ما يكون الوقت معياراً له .

والثّالث: ما هو مشكلٌ مشتبهٌ .

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٢١٢ ، الاختيار ٤/٢٦٤ .

(٢) في (ط): (فأما النوع) ، وفي (ف): (وأما النوع) .

فنبدأ ببيان **القسم الأوّل** وذلك وقت الصّلاة، فإنّ الله تعالىٰ قال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]. ثمّ الوقت يكون ظرفاً للأداء، وشرطاً له، وسبباً للوجوب.

وبيانُ أنّه ظرفٌ للأداء بصحّة الأداء[١]، في أيّ جزءٍ من أجزاء الوقت أدّىٰ.

وهذا لأنّ الصّلاة عبادةٌ معلومةٌ بأركانها، فإذا لم يطوِّل أركانها يصير مؤدّياً في جزءٍ قليلٍ من الوقت، وإذا طوّل ركناً منها يخرج الوقت قبل أن يصير مؤدّياً لها.

فعرفنا أنّ الوقت ليس بمعيارٍ، ولكنّه ظرفٌ للأداء[٢].

وهو شرطٌ أيضاً؛ فالأداء إنّما يتحقّق في الوقت، والتّأخير عنه يكون تفويتاً، ومعلومٌ أنّ الأداء بأركانٍ يتحقّق من المؤدّي بعد[٣] خروج الوقت، فعرفنا أنّ خروج الوقت مفوِّتٌ باعتبار أنّه يَفوت به شرط الأداء[٤].

---

(١) في (ط): (لصحته)، وفي (ف)، (د): (لصحة الأداء).

(٢) فإذا كان في صلاة الظهر مثلا وأطال القراءة حتىٰ دخل وقت العصر، لا يسمىٰ مؤديا، حتىٰ ينتهي من صلاة الظهر، فلا يسمىٰ مؤديا بخروج الوقت، بل بأداء الصلاة بخلاف الصوم، فإنه يسمىٰ مؤديا بدخول وقت المغرب، فكان الوقت ظرفا للصلاة، ومعيارا للصوم. كشف الأسرار ٤٤٨/١.

(٣) في (ط): (قبل).

(٤) الوقت شرط لأداء الصلاة لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، وقد جعل الشرع لكل صلاة حدا لأولها وآخرها، فالمصلي بعد خروج الوقت مع أنه يؤدي الصلاة بأركانها إلا أنه يسمىٰ مفوتا، فبهذا تبين أن الوقت شرط للأداء. الهداية ٤١/١، بدائع الصنائع ٣١٥/١.

وبيانُ أنّه سبب الوجوب: أنّه لا يجوز تعجيلها قبله[١] ، وأنّ الواجب تختلف صفته باختلاف الأوقات[٢] ، فهذا علامة كون الوقت سبباً لوجوبها ؛ فأمّا ما هو الدّليل علىٰ ذلك ؟ نذكره في بيان أسباب الشّرائع في موضعه[٣] .

ثمّ لا يمكن جعلُ جميع الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنّه ظرفٌ للأداء ، فلو جُعل جميع الوقت سبباً لحصل الأداء قبل وجود السّبب ، أو لا يتحقّق الأداء فيما هو ظرفٌ للأداء ، فإنّ شهود جميع الوقت لا يكون إلا بعد مُضيّ الوقت ، فلا بدّ أن يُجعل جزءٌ من الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنّه ليس بين الكلّ والجزء ـ الذي هو أدنىٰ ـ مقدارٌ معلومٌ .

وإذا تقرّر هذا قلنا: الجزء الأوّل من الوقت سببٌ للوجوب ، فبإدراكه يثبت حكم الوجوب[٤] وصحّةُ أداء الواجب .

هذا معنىٰ ما نُقل عن محمّد بن شجاعٍ ﷺ : أنّ الصّلاة تجب بأوّل جزءٍ من الوقت وجوباً موسّعاً ، وهو الأصحّ[٥] .

---

(١) لا يجوز تأدية الفرض قبل وقته إلا صلاة العصر يوم عرفة للحاج عند الحنفية . انظر: بدائع الصنائع ١/٣٢٧ ، الاختيار ١/٦١ .

(٢) قال البخاري: «فالأداء في الوقت الصحيح كامل ، وفي الوقت الناقص المنهي عنه ناقص» . كشف الأسرار ١/٤٤٨ .

(٣) يأتي في (١/٣٥٠) .

(٤) في هامش (ك): (إضافة الشيء إلىٰ نفسه) .

(٥) اختلف الحنفية في هذه المسألة إلي ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً ، ويجوز له التأخير حتىٰ يتضيق الوقت بأن يعلم أنه لو أخر الصلاة فات الأداء ، فحينئذ يحرم عليه التأخير ، وهو مذهب المصنف والبزدوي .

وأكثر العراقيّين من مشايخنا ينكرون هذا، ويقولون: الوجوب لا يثبت في أوّل الوقت، وإنّما يتعلّق الوجوب بآخر الوقت[١].

ويستدلّون على ذلك بما لو حاضت المرأة في آخر الوقت، فإنّه[٢] لا يلزمها قضاء تلك الصّلاة إذا طهرت[٣]، والمقيم إذا سافر في آخر الوقت يصلّي صلاة المسافرين[٤].

ولو ثبت الوجوب بأوّل جزءٍ من الوقت، لكان المعتبر حالَه عند ذلك؛ وكذلك لو مات في الوقت لقي الله ولا شيء عليه.

ولو ثبت الوجوب في أوّل الوقت، لكانت الرّخصة في التّأخير بعد ذلك مقيّدًا بشرط ألا يفوّته كما بيّنّا في الأمر المطلق.

ثمّ اختلف هؤلاء[٥] في صفة المؤدّى في أوّل الوقت:

القول الثاني: أن الوجوب يتعلق بآخر الوقت، وإن أدى الفرض في أوله: فقيل إنه نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت، وقيل: ننظر فإن لحق المكلف آخر الوقت وهو من أهل الخطاب بها كان ما أداه فرضا، وإلا كان المفعول في أول الوقت نفلاً، وهو قول أكثر العراقيين من الحنفية.
القول الثالث: لا تجب الصلاة في أول الوقت على التعيين، وإنما تجب في جزء من الوقت غير معين، وإنما التعيين إلي المصلي من حيث الفعل، حتى إذا شرع في أول الوقت يجب في ذلك الوقت، وكذا إذا شرع في وسطه أو آخره، ومتى لم يعين بالفعل حتى بقي من الوقت مقدار ما يصلي فيه الصلاة يجب عليه تعيين ذلك الوقت للأداء فعلاً، حتى يأثم بالتأخير. وهو قول الكرخي والجصاص. انظر: الفصول في الأصول ٢/١٢٥، كشف الأسرار ١/٤٥٨، بدائع الصنائع ١/٢٦٤.

(١) البحر الرائق ٢/١٤٩، بدائع الصنائع ١/٩٥.
(٢) في (ط): (فإنها).
(٣) الفتاوى الهندية ١/٣٩، حاشية ابن عابدين ١/٢٩٥.
(٤) البحر الرائق ٢/١٤٩، بدائع الصنائع ١/٩٥.
(٥) في هامش (ك): (أي: العراقيين).

فمنهم من يقول: هو نفلٌ يمنع لزوم الفرض إيّاه في آخر الوقت[1]، إذا كان على صفةٍ يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب[2].

قال[3]: لأنّه متمكّنٌ من ترك الأداء في أوّل الوقت لا إلى بدلٍ[4]، وهذا حدّ النّفل، ولكن بأدائه يحصل ما هو المطلوب، وهو إظهار فضيلة الوقت، فيمنع لزوم الفرض إيّاه في آخر الوقت.

أو تتغيّر صفة ذلك المؤدّى حين أدرك آخر الوقت، بمنزلة مصلّي الظّهر في بيته يوم الجمعة، إذا شهد الجمعة مع الإمام تتغيّر صفة المؤدّى قبلها، فيصير نفلاً بعد أن كان فرضاً[5].

وهذا غلطٌ بيّنٌ؛ فإنّه لا تتأدّى له هذه الصّلاة إلا بنيّة الظّهر، والظّهر اسمٌ للفرض دون النّفل، ولو نوى النّفل كان مؤدّياً للصّلاة، ولا يمنع ذلك لزومَ الفرض إيّاه في آخر الوقت، ولا يتغيّر المؤدّى[6] إلى صفة الفرضيّة، وهذا لأنّ باعتبار آخر الوقت يجب الأداء، وليس لوجوب الأداء أثرٌ في المؤدّى، فكيف يكون مغيّراً صفةَ المؤدّى.

(١) في هامش (ك): (كالوضوء قبل الوقت، فإنه يكون نفلًا، لكنه يمنع لزومَ الفرض بعد وجوب الوقت).

(٢) الفصول ٢/١٢٤، كشف الأسرار ١/٣٢٣، التقرير والتحبير ٢/١٥٧.

(٣) أي: من ذهب إلى هذا القول.

(٤) في هامش (ك): (يعني أنَّ المؤدَّى في آخر الوقت وظيفةُ ذلك الوقت، لا أنه بدلُ ما فات في أول الوقت).

(٥) الهداية ١/٩٠، بدائع الصنائع ١/٥٨٠.

(٦) في (ط): (ولا تتغير صفة المؤدى).

ومن يقول بهذا القول لا يجد بدّاً من أن يقول: إذا أُدِّيت الجمعة في أوّل الوقت كان المؤدّىٰ نفلاً، والتّنفّل بالجمعة غير مشروعٍ[1].

وفي قول رسول الله ﷺ: «وإنّ أوّل وقت الظّهر حين تزول الشّمس»[2] ما يُبطل ما قالوا، لأنّ المراد وقت الأداء، أو وقت[3] الوجوب[4]، فعلى ما قال هذا القائل لا يكون هذا وقت الوجوب، ولا وقت أداء الظّهر، فهو مخالفةٌ[5] للنّصّ.

ومنهم من قال: المؤدّىٰ في أوّل الوقت موقوفٌ علىٰ ما يظهر من حاله في آخر الوقت[6][7]، وهكذا يقول[8] في الزّكاة إذا عجّلها قبل الحول[9].

واستدلّ عليه بما قال محمّدٌ ﷺ في الزّيادات: إذا عجّل شاةً من أربعين

---

(١) في (ط): (غير مشروعٍ) وفي (د) زيادة: (بالإجماع).

(٢) أخرجه بنحوه مسلمٌ في صحيحه، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم (٦١٢) عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ.

(٣) في (ط): (ووقت).

(٤) وجوب الأداء منفصل عن نفس الوجوب، ويتبين هذا في المسافر، فوجوب الصوم ثابت في حقه، حتىٰ لو صام عن الواجب صح صومه، ووجوب الأداء متراخ إلي حال الإقامة لقي الله ولا شيء عليه. كشف الأسرار ٤٦٢/١، بدائع الصنائع ٢٤٥/٢.

(٥) في (ط): (مخالفٌ).

(٦) في هامش (ك): (إن بقي في آخر الوقت علىٰ صفة المكلفين حيًّا وقع واجبًا، وإن فات شيءٌ من شرائط التكليف يكون نفلًا).

(٧) الفصول ١٢٤/٢، كشف الأسرار ٣٢٣/١، التقرير والتحبير ١٥٧/٢.

(٨) في (ط): (القول).

(٩) وصورتها: لو كان له نصاب في أول الحول فعجل زكاته وانتقص النصاب، ولم يستفد شيئاً حتىٰ حال الحول والنصاب ناقص، لم يجز التعجيل، ويقع المؤدىٰ تطوعاً» انظر: الفصول في الأصول ١٢٥/٢، بدائع الصنائع ١٦٦/٢.

ودفعها إلىٰ السّاعي، ثمّ تمّ الحول وفي يده ثمانٍ وثلاثون شاةً؛ فله أن يستردّ المدفوع من السّاعي، وإن كان السّاعي تصدّق به كان تطوّعاً له[1]، ولو تمّ الحول وفي يده تسعٌ وثلاثون؛ وجب عليه الزّكاة إذا كان المؤدّىٰ قائماً في يد السّاعي بعينه وجاز عن الزّكاة[2].

وهذا ضعيفٌ أيضاً، فالأداء لا يصحّ منه إلا بنيّة الظّهر، والظّهر اسمٌ للفرض خاصّةً، ولو نوىٰ الفرض صحّت نيّته، ولو نوىٰ النّفل لم تصحّ نيّته في حقّ أداء الفريضة، فلو كان حكم المؤدّىٰ التّوقّف لاستوت فيه النّيّتان، ولتأدّت[3] بمطلق نيّة الصّلاة، والقول بالتوقّف في فعلٍ قد أمضاه لا يكون قويّاً في الصّلاة والزّكاة جميعاً.

وكان الكرخيّ ﷺ يقول: المؤدّىٰ فرضٌ، علىٰ أن يكون الوجوب متعلّقاً بآخر الوقت أو بالفعل[4][5]؛ لأنّ الوجوب إنّما[6] لا يثبت بأوّل الوقت، لانعدام الدّليل المعيِّن لذلك الجزء في كونه سبباً، وبفعل الأداء يحصل التّعيين، فيكون المؤدّىٰ واجباً.

بمنزلة ما لو باع قفيزاً من صُبرةٍ؛ يتعيّن البيع[7] في قفيزٍ بالتّسليم، ولو أدّىٰ شاةً من أربعين في الزّكاة يتعيّن المؤدّىٰ واجباً بالأداء؛ والحانث في اليمين إذا

(١) انظر: فتح القدير ٢/٢٠٥، البحر الرائق ٢/٢٤١، حاشية ابن عابدين ٢/٢٩٣.
(٢) انظر: فتح القدير ٢/٢٠٥، البحر الرائق ٢/٢٤١، حاشية ابن عابدين ٢/٢٩٣.
(٣) في (ط): (ولتأدىٰ).
(٤) في هامش (ك): (أي: إذا شرع في أي جزءٍ من الوقت).
(٥) الفصول ٢/١٢٥، بذل النظر (ص: ١٠٦).
(٦) يلاحظ هنا مجيء العبارة علىٰ خلاف الأولىٰ فإنه ليس ثمة حاجةٌ لذكر حرف الحصر (إنما).
(٧) في (ف)، (د): (المبيع).

كفّر بأحد الأشياء يتعيّن ذلك واجباً بأدائه.

وهذا في الحقيقة رجوعٌ إلىٰ ما قلناه[١]، ففي هذه الفصول الوجوبُ ثابتٌ بأصل السّبب قبل تعيّن الواجب بالأداء، فكذلك هنا الوجوبُ ثابتٌ بإدراك الجزء الأوّل من الوقت، والتّعيُّن يحصل بالأداء.

وهذا لأنّه لا يمكن إثبات حكم الوجوب بعد الأداء مقصوراً[٢] علىٰ الحال، لأنّه إنّما يجب علىٰ المرء ما يفعله لا ما قد فعله، وإذا تقدّم الوجوب علىٰ الفعل ضرورةً، تحقّق به ما قلنا: إنّ الوجوب وصحّة الأداء يثبت بالجزء الأوّل من الوقت.

ثمّ قال الشّافعيّ ﷺ: لمّا تقرّر الوجوب[٣]، لزمه الأداء علىٰ وجهٍ لا يتغيّر بتغيّر حاله بعد ذلك بعارضٍ من حيضٍ أو سفرٍ[٤].

وقلنا نحن: الأداء إنّما يجب بالطّلب، ألا ترىٰ أنّ الرّيح إذا هبّت بثوب إنسانٍ وألقته في حجر غيره؛ فالثّوب[٥] ملكٌ لصاحبه، ولا يجب علىٰ مَن في حجره أداؤه إليه قبل طلبه؛ لأنّ حصوله في حجره كان بغير صُنعِه؛ فكذلك هنا الوجوب بسببه كان جبراً[٦] لا صنع للعبد فيه، فإنّما يلزمه أداء الواجب[٧] عند طلب

---

(١) في هامش (ف): (وهو الوجوب في أول الوقت موسَّعًا).

(٢) في هامش (ك): (أي: بعد فراغ الأداء قصرًا علىٰ هذا الحال؛ لأنَّ الواجب علىٰ المرء ما يفعله، لا ما قد فعله).

(٣) في هامش (ف): (أي تقرر بأول الوقت).

(٤) انظر: روضة الطالبين ١/١٨٩ ـ ١٩٠، المجموع ٣/٧١، مغني المحتاج ١/١٣٢.

(٥) في (ك): (والثوب)، والمثبت من بقية النسخ.

(٦) في (ط)، (د): (إذ).

(٧) في (ط): (الوجوب).

من له الحقّ، وقد خيّره من له الحقّ[١] في الأداء ما لم يتضيّق الوقت.

يقرّره: أنّ وجوب الأداء لا يتّصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة، فإنّ البيع بثمنٍ مؤجّلٍ يوجب الثّمن في الحال، إذ لو كان وجوب الثّمن متأخّراً إلىٰ مُضِيِّ الأجل لم يصحّ البيع؛ ثمّ وجوب الأداء يكون متأخّراً إلىٰ حلول الأجل.

فهنا أيضاً وجوب الأداء يتأخّر إلىٰ توجّه المطالبة، وذلك باعتبار استطاعةٍ[٢] تكون مع الفعل، فقَبل فعلِ الأداء لم تثبت المطالبة علىٰ وجهٍ ينقطع به الخيار[٣].

والدّليل عليه: أنّ النّائم والمغمىٰ عليه[٤] في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقّهما، ثمّ الخطاب بالأداء يتأخّر إلىٰ ما بعد الانتباه والإفاقة.

والحاصل: أنّه يتعيّن للسّببيّة الجزء الذي يتّصل به الأداء من الوقت، فإن اتّصل بالجزء الأوّل كان هو السّبب، وإلا تنتقل السببيّة إلىٰ[٥] الجزء الثّاني، ثمّ إلىٰ الثّالث هكذا، **لمعنيين**:

* **أحدهما**: أنّ في المجاوزة عن الجزء الذي يتّصل به الأداء في جعله سبباً لا ضرورةً، وليس بين الأدنىٰ والكلّ مقدارٌ يمكن الرّجوع إليه.

* **والثّاني**: أنّه إذا لم يتّصل الأداء بالجزء الذي تتعيّن به السببيّة، كان

(١) في هامش (ك): (بقولِ جبريل: الصلاة ما بين هذين الوقتين).
(٢) في هامش (ك): (أراد: حقيقة القدرة دون سلامة الأسباب).
(٣) في هامش (ك): (أي: خيار التأخير إلىٰ آخر الوقت).
(٤) في هامش (ك): (أي: إذا قصُرَ الإغماء عن يومٍ وليلة).
(٥) في (ط) زيادة: (آخِر).

تفويتاً، كما إذا لم يتّصل الأداء بالجزء الأخير من الوقت، يكون تفويتاً حتّىٰ يصير دَيناً في الذمّة.

ولا وجه لجعله مفوِّتاً ما بقي الوقت، لأنّ الشّرع خيّره في الأداء، فعرفنا أنّ هذا في المعنىٰ: تخييرٌ له في نقل السببيّة من جزءٍ إلىٰ جزءٍ[1]، ما بقي الوقت واسعاً يبقىٰ هذا الخيار له، فلا يكون مفرّطاً.

ولهذا لا يلزمه شيءٌ إذا مات، ولا إذا حاضت المرأة، لأنّ الانتقال يتحقّق في حقّها لبقاء خيارها، والجزء الذي تدركه من الوقت بعد الحيض، لا يوجب عليها الصّلاة والجزء الذي يدركه المسافر بعدما صار مسافراً، لا يوجب عليه إلا ركعتين.

ثمّ قال زفر رحمه الله: إذا تضيّق الوقت علىٰ وجهٍ لا يفضُل عن الأداء تتعيّن السببيّة في ذلك الجزء، ألا ترىٰ أنّه ينقطع خياره، ولا يسعه التّأخير بعد ذلك، فلا يتغيّر بما يعترض بعد ذلك من سفرٍ أو مرضٍ[2].

وقلنا نحن: إنّما لا يسعه التّأخير لكيلا يفوت شرط الأداء، وهو الوقت، علىٰ ما بيّنّا: أنّ الوقت ظرفٌ للأداء، وما بعده من أجزاء[3] الوقت صالحٌ لانتقال السببيّة إليه، فيحصل الانتقال بالطّريق الذي قلنا إلىٰ آخر جزءٍ من أجزاء الوقت؛ فتتعيّن السببيّة فيه ضرورةً؛ إذ[4] لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببيّة إليه[5].

---

(١) في هامش (ك): (أي: ثبوت التخيير في الأداء تخييرٌ له في نقل السببية من جزء إلىٰ جزء في المعنىٰ).

(٢) المبسوط ٢٣٨/١، بدائع الصنائع ٩٥/١، البحر الرائق ١٤٩/٢.

(٣) في (ط): (آخر).

(٤) في (ط): (إذا).

(٥) فعند زفر تتعين السببية إذا بقي من الوقت مقدار ما يؤدي فيه الفرض، وعند أكثر المحققين من=

فيتحقّق التّفويت بمضيّه؛ ويُعتبر صفة ذلك الجزء وحالُه عند ذلك الجزء، حتّىٰ إذا كانت حائضاً لا يلزمها القضاء، وإذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وأيّامها عشرة؛ تلزمها الصّلاة[1]، نصَّ عليه في نوادر أبي سليمان[2].

وإذا أسلم الكافر، أو أدرك الصّبيّ عند ذلك الجزء تلزمه[3] الصّلاة[4]، وإذا كان مسافراً عند ذلك الجزء تلزمه صلاة السّفر[5].

ولهذا قلنا: إنّه إذا طلعت الشّمس وهو في خلال الفجر؛ يفسد الفرض[6]؛ لأنّ الجزء الذي يتّصل به طلوع الشّمس من الوقت سببٌ صحيحٌ تامٌّ؛ فثبت به الوجوب بصفة الكمال، ولا يتأدّىٰ بالأداء مع النّقصان.

بخلاف ما إذا غربت الشّمس وهو في خلال[7] العصر[8]، فإنّ الجزء الذي يتّصل به الغروب من الوقت في معنىٰ[9] سببٍ فاسدٍ؛ للنّهي الوارد عن الصّلاة بعد ما تَحمرّ الشّمس[10]، فيثبت الوجوب مع النّقصان بحسب السّبب، وقد وُجد

= الحنفية: لا تتعين إلا إذا بقي مقدار التحريمة. بدائع الصنائع ١/٢٦٦.

(١) انظر: المبسوط ٢/١٥، بدائع الصنائع ١/٩٦، البحر الرائق ٢/١٤٩، حاشية ابن عابدين ١/٢٩٥.

(٢) هو العلامة الإمام أبو سليمان موسىٰ بن سليمان الجوزجاني الحنفي صاحب أبي يوسف ومحمدٍ، عرض عليه المأمون القضاء فامتنع واعتل بأنه ليس بأهلٍ لذلك، فأعفاه، ونبل عند الناس لامتناعه، له تصانيف منها النوادر، توفي بعد الثمانين ومائةٍ. السير ١٠/١٩٤، الجواهر المضية ٢/١٨٦.

(٣) في (ط): (يلزمهما).

(٤) المبسوط ١/١٤٥، بدائع الصنائع ١/٩٦، ١٤٤، البحر الرائق ٢/١٤٩.

(٥) المبسوط ١/٢٣٧ ـ ٢٣٨، بدائع الصنائع ١/٩٥، البحر الرائق ٢/١٤٨ ـ ١٤٩.

(٦) المبسوط ١/١٥٢، بدائع الصنائع ١/١٢٧، حاشية الطحاوي علىٰ مراقي الفلاح (ص: ١٢٥).

(٧) في (ط)، (ف)، (د): (صلاة).

(٨) المبسوط ١/١٥٢، بدائع الصنائع ١/١٢٧، حاشية الطحطاوي علىٰ مراقي الفلاح (ص: ١٢٥).

(٩) في (ط): (المعنىٰ).

(١٠) لما أخرجه مسلمٌ في صحيحه، كتاب الصلاة، باب أوقات الصلاة، رقم (٦١٤) عن أبي موسىٰ=

الأداء بتلك الصّفة.

ولا يَدخل علىٰ هذا ما إذا انعدم منه الأداء أصلاً، ثمّ أدّىٰ في اليوم الثّاني بعدما احمرّت الشّمس، فإنّه لا يجوز.

لأنّه إذا لم يشتغل بالأداء حتّىٰ مَضَىٰ الوقت، فحكم السببيّة يكون مضافاً إلىٰ جميع الوقت، وهو سببٌ صحيحٌ تامٌّ، وإنّما يتأدّىٰ بصفة النّقصان عند ضعف السّبب إذا لم يصر دَيناً في الذمّة، واشتغاله بالأداء يمنع صيرورته دَيناً في الذمّة.

فأمّا إذا لم يشتغل بالأداء حتّىٰ تحقّق التّفويت بمُضيِّ الوقت؛ صار دَيناً في ذمّته، فيثبت بصفة الكمال، وهذا هو الانفصال عن الإشكال الذي يقال علىٰ هذا(1): إذا أسلم الكافر بعدما احمرّت الشّمس ولم يصلّ؛ ثمّ أدّاها في اليوم الثّاني بعدما احمرّت الشّمس، فإنّه لا يجوز؛ لأنَّ مع تمكّن النّقصان في السببيّة إذا مضىٰ الوقت صار الواجب دَيناً في ذمّته بصفة الكمال.

وما ذهب إليه زفر ضعيفٌ؛ فإنّ من تذكّر صلاة الظّهر وقد بقي إلىٰ وقت تغيُّر الشّمس مقدار ما يمكنه أن يصلّي فيه ركعةً أو ركعتين، يُمنع من الاشتغال

= عن رسول الله ﷺ أنه أتاه سائلٌ يسأله عن مواقيت الصلاة، فلم يرد عليه شيئاً، قال: فأقام الفجر حين انشق الفجر والناس لا يكاد يعرف بعضهم بعضاً، ثم أمره فأقام بالظهر حين زالت الشمس والقائل يقول: قد انتصف النهار ـ وهو كان أعلم منهم ـ ثم أمره فأقام بالعصر والشمس مرتفعةٌ، ثم أمره فأقام بالمغرب حين وقعت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثم أخر الفجر من الغد حتىٰ انصرف منها والقائل يقول: قد طلعت الشمس أو كادت، ثم أخر الظهر حتىٰ كان قريباً من وقت العصر بالأمس، ثم أخر العصر حتىٰ انصرف منها والقائل يقول: قد احمرت الشمس، ثم أخر المغرب حتىٰ كان عند سقوط الشفق، ثم أخر العشاء حتىٰ كان ثلث الليل الأول، ثم أصبح فدعا السائل، فقال: الوقت بين هذين.

(1) في (ط): (وهو ما إذا)، وفي (د): (هو).

بالأداء[١]، وإن كان وقت التّذكّر وقتاً للفائتة بالنّصّ[٢].

لأنّه لا يتمكّن من الأداء قبل تغيّر الشّمس، وإذا تغيّرت فسدت صلاته[٣]، فكذلك عند تضيُّق الوقت يؤمر بالأداء ولا يسعه التّأخير، لا باعتبار أنّ السببيّة تتعيّن في ذلك الجزء، ولكن ليتمكّن من الأداء فيما هو ظرفٌ للأداء وهو: الوقت، وهذا التّمكّن يفوت بالتّأخير بعدها[٤].

ومِن حُكم هذا الوقت: أنّ التّعيين لا يثبت بقوله، حتّىٰ لو قال: عيّنتُ هذا الجزء، ولم[٥] يشتغل بالأداء بعده؛ لا يتعيّن، لأنّ خياره لم ينقطع، وله أن يؤخّر الأداء بعد هذا القول؛ والتّعيُّن من ضرورة انقطاع خياره في نقل السببيّة من جزءٍ إلىٰ جزءٍ، وذلك لا يتمّ إلا بفعل الأداء، كالمكفِّر إذا قال عيّنت الطّعام للتّكفير به؛ لا يتعيّن ما لم يباشر التّكفير به[٦].

ولا معنىٰ لقول من يقول[٧]: نقل السببيّة من جزءٍ إلىٰ جزءٍ تصرّفٌ في المشروعات، وليس ذلك إلىٰ العبد؛ لأنّ الشّرع لمّا خيّره فقد جعل له هذه

---

(١) المبسوط ٨٨/٢، بدائع الصنائع ١٣٤/١، البحر الرائق ٨٩/٢.

(٢) فلا يجوز أن يصلي الظهر بل يصلي العصر، وبعد غروب الشمس يقضي صلاة الظهر. بدائع الصنائع ٣٤٢/١.

(٣) لأن صلاة الظهر وجبت عليه في الوقت الكامل، ووقت تغير الشمس وقت ناقص، ولا يجوز قضاء ما وجب في الوقت الكامل في الوقت الناقص، بخلاف عصر يومه. بدائع الصنائع ٣٤٢/١، الاختيار ٥٩/١.

(٤) في هامش (ك): (أي: بعد الأجزاء التي تصلُح أن تكون ظرفًا للأداء).

(٥) في (ط): (إن لم).

(٦) فتح القدير ٨١/٥، البحر الرائق ٤١٦/٨.

(٧) في (ط) زيادة: (إنَّ).

الولاية، فيثبت له حقّ التّصرّف بهذه الصّفة، لأنّ الشّرع قد ولاه ذلك، كما ثبتت له ولاية الإيجاب فيما كان مشروعاً غيرَ واجبٍ بنذره.

ومِن حُكمه: أنّه لا يمنع صحّة أداء صلاةٍ أخرىٰ فيه، لأنّ الوقت ظرفٌ للأداء، وللواجب أركانٌ معلومةٌ يؤدّيها بمنافع هي حقُّه، وبعد الوجوب بقيت المنافع حقًّا له أيضاً، فكان له أن يتصرّف فيها بالصّرف إلىٰ أداء واجبٍ آخر.

بمنزلة من دفع ثوباً إلىٰ خيّاطٍ ليخيطه في هذا اليوم، فإنّه يَستحقّ علىٰ الخيّاط إقامةَ العمل، ولا يتعذّر عليه خياطة ثوبٍ آخر في ذلك اليوم، لأنّ منافعه بقيت حقًّا له بعد ما استُحِقّ عليه خياطةُ الثّوب بالإجارة.

ومِن حُكمه: أنّه لا يتأدّىٰ إلا بالنّيّة، لأنّ صرف ما هو حقّه من المنافع إلىٰ أداء الواجب عليه لا يكون إلا بالنيّة.

ومن حُكمه: اشتراط تعيين النيّة فيه[1]، لأنّ منافعه لمّا بقيت علىٰ صفةٍ تصلح لأداء فرض الوقت أو غيره من الصّلوات بها؛ لم يتعيّن فرض الوقت ما لم يعيّنه بالنيّة؛ واشتراط تعيين الوقت لإصابة فرض الوقت حكمٌ ثبت شرعاً، فلا يسقط ذلك بتقصيرٍ يكون من العبد في الأداء، حتّىٰ إذا تضيّق[2] علىٰ وجهٍ لا يسع إلا لأداء الفرض، أو لا يسع له أيضاً؛ لا يسقط اعتبار نيّة التّعيين فيه لهذا[3] المعنىٰ.

---

(١) قال في الهداية: إن كانت الصلاة فرضا فلا بد من تعيين الفرض كالظهر مثلا، لاختلاف الفروض، أما إذا كانت الصلاة نفلا فيكفيه مطلق النية. الهداية ٤٨/١، وانظر: بدائع الصنائع ٣٣٠/١.

(٢) في (ط)، (ف)، (د) زيادة: (الوقت).

(٣) في (ط)، (د): (بهذا).

وأمّا القسم الثّاني: وهو: ما يكون الوقت معياراً له كصوم رمضان ؛ لأنّ ركن الصّوم هو: الإمساك، ومقداره لا يُعرف إلا بوقته[(١)]، فكان الوقت معياراً له بمنزلة الكيل للمكيلات.

ومِن حُكمه: أنّ الإمساك الذي يوجد منه في الأيّام من شهر رمضان لمّا تعيّن لأداء الفرض ؛ لم يبق غيره مشروعاً فيه[(٢)].

إذ لا تصوُّر لأداء صومين بإمساكٍ واحدٍ، وما يتصوّر في هذا الوقت لا يفضُل عن المستحَقّ بحالٍ، فلا يكون غيره مشروعاً فيه مستحَقّاً، ولا متصوّر للأداء شرعاً.

ثمّ قال أبو يوسف ومحمّدٌ رحمهما الله: يستوي في هذا الحكم المقيم والمسافر ؛ لأنّ وجوب صوم الشّهر ثبت بشهود الشّهر في حقّ المسافر[(٣)]، ولهذا صحّ الأداء، إلا أنّ الشّرع مكّنه من التّرخّص بالفطر لدفع المشقّة عنه، فإذا ترك التّرخّص كان هو والمقيم سواءٌ، فيكون صومه عن فرض رمضان، وتلغو[(٤)] نيّته لتطوّعٍ، أو لواجبٍ آخر[(٥)].

---

(١) والمراد: أي مقدار الإمساك لا يعرف إلا بوقت الصوم، وهو من طلوع الفجر الثاني إلي غروب الشمس، لقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، انظر: الهداية ١/١٣١، وبدائع الصنائع ٢/٢٢٧.

(٢) فلا يصح صيام النفل أو واجب آخر في رمضان للصحيح المقيم، ولو صام رمضان بنية النفل، أو واجب آخر يقع صومه عن رمضان وتلغوا نيته. انظر: الهداية ١/١٢٨، بدائع الصنائع ٢/٢٢٧.

(٣) فالخطاب في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ عام يشمل المقيم والمسافر، لكن رخص للمسافر أن يفطر ثم يقضي ما فاته بعد رمضان. الاختيار ١/١٩٥.

(٤) في (ط)، (د): (فتلغو).

(٥) انظر: المبسوط ٣/٦١، بدائع الصنائع ٢/٨٤، حاشية ابن عابدين ٢/٣٧٩.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: إذا نوىٰ المسافر واجباً آخر صحّ صومه عمّا نوىٰ[1].

لأنّ انتفاء صومٍ آخر في هذا الزّمان ليس من حكم الوجوب واستحقاقِ الأداء بمنافعه، فذلك موجودٌ فيما كان الوقت ظرفاً له، بل[2] من حكم تعيّنه مستحَقّاً للأداء فيه، ولا تعيُّن في حقّ المسافر فهو مخيّرٌ بين الأداء والتّأخير إلىٰ عدّةٍ من أيّامٍ أخر، فلا ينتفي صحّة أداء صومٍ آخر منه بهذا الإمساك.

أو لأنّ[3] الوجوب وإن ثبت في حقّه، ولكنّ التّرخّص بتأخير أداء الواجب ثابتٌ في حقّه أيضاً، وهو: ما تَرَكَ التّرخّص حين[4] صَرَفَ الإمساك إلىٰ ما هو دَينٌ في ذمّته، فإنّ ذلك أهمّ عنده.

وإذا كان هو بالفطر مترخّصاً لأنّ فيه رفقاً ببدنه، فلَأنْ يكون في صرفه إلىٰ واجبٍ آخر مترخّصاً؛ لأنّه نظرٌ منه لدِينه كان أولىٰ[5].

وعلىٰ الطّريق الأوّل إذا نوىٰ النّفل كان صائماً عن النّفل، وعلىٰ الطّريق الثّاني يكون صائماً عن الفرض، لأنّه في نيّة النّفل لا يكون مترخّصاً بالصّوم[6] إلىٰ ما هو أهمّ[7]، وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله[8].

(١) المبسوط ٣/٦١، بدائع الصنائع ٢/٨٤، حاشية ابن عابدين ٢/٣٧٨ ـ ٣٧٩.
(٢) في (ف)، (ط) زيادة: (هو).
(٣) في (ط): (ولأن).
(٤) في (ط): (حينما).
(٥) قال في الهداية: نظر من لدينه لأنه إن مات قبل إدراك عدة من أيام أخر لقي الله وعليه صوم القضاء، لكن ليس عليه صوم رمضان، فإذا اشتغل بالقضاء وبرأ ذمته كان أولىٰ. الهداية ١/١٢٨، التوضيح ١/٤٠٢.
(٦) في (ط): (بالصرف).
(٧) في (ط): (الأهم).
(٨) فروىٰ أبو يوسف عنه أنه يقع عن التطوع، وروىٰ الحسن بن زياد عنه أنه يقع عن رمضان.=

فأمّا المريض إذا صام كان صومه عن صوم رمضان ، وإن نوىٰ عن واجبٍ آخر ، أو نوىٰ النّفل[1] .

لأنّ الرّخصة في حقّ المريض ، إنّما تثبت إذا تحقّق عجزه عن أداء الصّوم ، وإذا صام فقد انعدم سبب[2] الرّخصة في حقّه ، فكان هو كالصّحيح[3] .

وأمّا الرّخصة في حقّ المسافر باعتبار سببٍ ظاهرٍ قام مقام العذر الباطن وهو السّفر ، وذلك لا ينعدم بفعل الصّوم ، فيبقىٰ له حقّ التّرخّص ، وهو في نيّة واجبٍ آخر مترخِّصٌ كما بيّنّا .

قال زفر رحمه الله : ولمّا تعيّن صوم الفرض مشروعاً في هذا الزّمان[4] ، وركن الصّوم هو الإمساك ، فالذي يُتصوّر فيه من الإمساك مستَحقٌّ الصّرف إليه ، فلا تتوقّف الصحّة علىٰ عزيمةٍ منه ، بل علىٰ أيّ وجهٍ أتىٰ به يكون من المستحَقّ[5] .

كمن استأجر خيّاطاً ليخيط له ثوباً بعينه بيده ، فسواءٌ خاطه علىٰ قصده الإعانة ، أو غيره ، يكون من الوجه المستحقّ ، ومن عليه الزّكاة في نصابٍ بعينه إذا وهبه[6] للفقير يكون مؤدّياً للزّكاة ، وإن لم ينو لهذا المعنىٰ .

= انظر: المبسوط ٦١/٣ ، بدائع الصنائع ٨٤/٢ ، حاشية ابن عابدين ٣٧٨/٢ .

(١) اختلف الحنفية في المريض إذا نوىٰ غير رمضان إلىٰ أقوال . انظر: الهداية ١٢٨/١ ، البحر الرائق ٢٨١/٢ ، وملتقىٰ البحر ١٩٧/١ .

(٢) في (ط) ، (د) زيادة: (دليل) .

(٣) في هامش (ك): (في المبسوط تأويله إذا كان لا يطيق الصوم في ظنه ثم أطاق ، لا أن يستضر بالصوم) .

(٤) في هامش (ك): (لقوله ﷺ: «إذا انسلخ شعبان فلا صومَ إلا صوم رمضان») .

(٥) المبسوط ٥٩/٣ ، الهداية ١٢٩/١ ، حاشية ابن عابدين ٣٨٠/٢ .

(٦) في هامش (ك): (أي: وهب كلَّ النصاب) .

ولكنّا نقول: مع تعيُّن الصّوم مشروعاً منافعُه[1] التي توجد في الوقت باقيةٌ حقًّا له[2]، وهو مأمورٌ بأن يؤدّي بما هو حقّه ما هو مستحَقٌّ عليه من العبادة، وذلك بأداءٍ يكون منه عن اختيارٍ، فلا يتحقّق ذلك بدون العزيمة[3].

لأنّه ما لم يعزم على الصّوم، لا يكون صارفاً ماله إلى ما هو مستحَقٌّ عليه، فإنّ عدم العزم ليس بشيءٍ، وإنّما لا يتحقّق منه صرف منافعه إلى أداء صومٍ آخر؛ لأنّه غير مشروعٍ في هذا الوقت[4]، كما لا يتحقّق منه أداء صومٍ ما باللّيل، لأنّه غير مشروعٍ فيه[5].

بخلاف الأجير، ففي أجير الوَحْدِ المستَحقُّ: منافعُه بعينه، وفي أجير[6] المشترك المستحَقّ هو: الوصف الذي يحدث في الثّوب بعمله، وذلك لا يتوقّف على عزمٍ يكون منه.

وبخلاف الزّكاة، فالمستحقّ[7] صرف جزءٍ من المال إلى المحتاج ليكون كفايةً له من الله تعالى، وقد تحقّق ذلك، فالهبة صارت عبارةً عن الصّدقة في حقّه مجازاً؛ لأنّ المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف إليه.

---

(١) في هامش (ك): (هي الصلاحية التي يمكن أن تتأدّى بها العبادة وغيرها).

(٢) في هامش (ك): (كالمكاتَب، فإنَّا نثبتُ له الحرية يدًا؛ حتى يتأتّى منه أداءُ الكتابة حقًّا له).

(٣) انظر الهداية ١/١٠٥، بدائع الصنائع ٢/١٤٤.

(٤) في هامش (ك): (هذا جوابٌ على إشكال، وهو أن يقال: إذا كان كذلك؛ ينبغي أن يقدر على أداءِ صومٍ آخر في هذا اليوم).

(٥) بدائع الصنائع ٢/٢١٣.

(٦) في (ط): (الأجير).

(٧) في (ف): زيادة (منه).

وقال الشّافعيّ: لا يتحقّق صرف مالِه إلىٰ ما هو مشروعٌ في الوقت مستحقّاً، ما لم يعيّنه في عزيمته[1].

لأنّ معنىٰ القربة معتبرٌ في الصّفة[2]، كما هو معتبرٌ في الأصل[3]، فكما شُرِط[4] عزيمتُه في أداء أصل الصّوم ليتحقّق معنىٰ العبادة يشترط ذلك في وصفه، ليكون له اختيارٌ في الصّفة، كما في الأصل.

ومن قال: بنيّة النّفل يصير مصيباً للمشروع، فقد أبعد[5]، لأنّه لو اعتقد هذه الصّفة في المشروع في هذا الوقت كفر بربّه، فكيف يصير بهذه العزيمة مصيباً للمشروع[6]؟!

ولكنّا نقول: لمّا كان المشروع في هذا الوقت من الصّوم الذي يتصوّر أداؤه منه واحداً عيناً؛ كان هو بالقصد إلىٰ الصّوم مصيباً له.

فالواحد العين[7] في زمانٍ أو مكانٍ يصاب باسم جنسه، كما يصاب باسم نوعه. وكان[8] هذا في الحقيقة منّا قولاً بموجَب العلّة أنّ تعيين المستحَقّ في

---

(١) الحاوي ٣/١٧٨، روضة الطالبين ٢/٢٠٦ ـ ٢٠٧، مغني المحتاج ١/٤١٤.
(٢) يريد به الوصف بالفرض أو النفل.
(٣) يريد به القصد هل هو بنية العبادة أو غير ذلك.
(٤) في (ط): (تشترط).
(٥) انظر تفصيلا لهذا في بدائع الصنائع ٢/٢٢٦، ملتقىٰ الأبحر ١/١٩٧، حاشية ابن عابدين ٦/٢٠٤.
(٦) فكما أن النية شرط لصحة الصوم، كذلك تعيين الصوم من نفل أو واجب فرض عند الشافعي، فلا يصح الصوم بمطلق النية. روضة الطالبين: ٢/٢١٤، والمجموع ٦/٣٠٨، ٣٢٠.
(٧) في (ط)، (د): (المعين).
(٨) في (ف): (فكان).

العزيمة لا بدّ منه، ولكن هذا التّعيين يحصل بنيّة الصّوم، لا أن نقول: التّعيين غير معتبرٍ، ولكن لا يشترط عزيمته في الوصف مقصوداً، لأنّ بعد وجود أصل الصّوم منه في هذا الزّمان لا اختيار له في صفته، ولهذا لا يتصوّر أداؤه بصفةٍ أخرىٰ شرعاً.

فأمّا إذا نوىٰ النّفل فهذا الوصف من نيّته لغوٌ، لأنّ النّفل غير مشروعٍ فيه كما تلغو نيّة أداء الصّوم في اللّيل؛ لأنّه غير مشروعٍ فيه[1]. وكما تلغو نيّة الفرض خارج رمضان ممّن لا فرض عليه[2]، وإنّما يعتبَر من نيّته عزيمةُ أصل الصّوم، وهو: مأمورٌ بأن يعتقد في صوم المشروع أنّه صومٌ، فبه يكون مصيباً للمشروع.

وعلىٰ هذا نقول فيمن نذر الصّوم في وقتٍ بعينه خارج رمضان: إنّه يتأدّىٰ منه بمطلق النّيّة، ونيّة النّفل[3].

لأنّ المشروع في الوقت قبل نذره عينٌ وهو: النّفل، وقد جعل له الشّرع ولاية جعل المشروع واجباً بنذره، فبمطلق النّيّة يكون مصيباً للمشروع، وهو: المنذور بعينه، ونيّة النّفل منه بعد النّذر لغوٌ؛ لأنّه لمّا صار واجباً بنذره لم يبق نفلاً في حقّه.

فأمّا إذا نوىٰ واجباً آخر كان عن ذلك الواجب[4]، لأنّ المشروع في الوقت

(١) إذ لا يصح الصوم في الليل. بدائع الصنائع: ٢/٢١٣.

(٢) فإذا نوىٰ الرجل صوم الفرض بعد انتهاء رمضان ولا فرض عليه انقلبت نيته نفلاً، لأن الوقت خارج رمضان متعين للنفل. الهداية: ١/١٢٨، وبدائع الصنائع: ٢/٢٢٨، ٢٣١.

(٣) بدائع الصنائع: ٢/٢٢٦، وملتقىٰ الأبحر: ١/١٩٧، وحاشية ابن عابدين: ٦/٢٠٩.

(٤) قال في البدائع ٢/٢٢٧: «ولو نوىٰ في النذر المعين واجباً آخر يقع عما نوىٰ بالإجماع، بخلاف صوم رمضان». كذا في الهداية: ١/١٢٨.

قبل نذره كان صالحاً لأداء واجبٍ آخر به، إذا صرفه إليه بعزمه.

وتلك الصّلاحيّة لا تنعدم بنذره، لأنّ تصرّف النّاذر صحيحٌ في محلّ حقّه، وذلك في جعلِ ما كان مشروعاً له نفلاً واجباً بنذره[١].

فأمّا نفي الصّلاحيّة ليس[٢] من حقّه في شيءٍ، فلا يعتبر تصرّفه فيه؛ وإذا بقيت الصّلاحيّة تأدّىٰ الواجب الآخر به عند عزمه، بخلاف شهر رمضان فقد انتفىٰ فيه صلاحيّة الإمساك لأداء صومٍ آخر سوىٰ الفرض شرعاً، فتلغو نيّتُه واجباً آخر، كما يلغو نيّتُه النّفلَ.

وقال الشّافعيّ: صرف الإمساك الذي يتصوّر منه في نهار رمضان إلىٰ صوم الفرض مستحَقٌّ عليه من أوّل النّهار إلىٰ آخره، ولا يتحقّق هذا الصّرف إلا بعزيمته.

فإذا انعدمت العزيمة في أوّل النّهار لم يكن ذلك الجزء مصروفاً إلىٰ الصّوم، وهو بالعزيمة بعد ذلك إنّما يكون صارفاً لما بقي لا لما مضىٰ. فالتّصرّف[٣] منه لا يتحقّق فيما مضىٰ[٤]؛ ولهذا لو نوىٰ بعد الزّوال لا يصحّ[٥].

ولا صحّة لما بقي بدون ما مضىٰ، ألا ترىٰ أنّ الأهليّة لأداء الفرض[٦]

---

(١) في (ف) زيادة: (بعينه).

(٢) في (ط): (فليس).

(٣) في (ط): (والصوم). وفي (د): (والتصرف)، وفي (ف) أشار عليها بعلامة الإشكال، ثم كتب في الحاشية: (فالصوم).

(٤) الحاوي ٣/٤٠٣، روضة الطالبين ٢/٣٥٥.

(٥) الحاوي ٣/٤٠٥، روضة الطالبين ٢/٣٥٢، مغني المحتاج ١/٤٢٤. ووقت النية عند الشافعي في صوم الفرض: قبل الفجر، فإذا طلع الفجر ولم ينو الصوم فلا يصح صومه، أما في النفل فلا بأس عنده أن تكون قبل الزوال. الأم: ٤/٣٤٤، والمجموع: ٦/٣١٨، ومغني المحتاج: ١/٤٢٣.

(٦) في (ط)، (د): (الفرائض).

تشترط من أوّل النّهار إلىٰ آخره، فرجّحتُ المفسد علىٰ المصحّح[١] إذا انعدمت النّيّة في أوّل النّهار؛ أخذاً بالاحتياط في[٢] العبادة، بخلاف النّفل فهو غير مقدّرٍ شرعاً[٣]، وأداؤه موكولٌ إلىٰ نشاطه، فيتأدّىٰ بقدر ما يؤدّيه؛ مع أنّ هناك لو رجّحنا المفسد فاته الأداء لا إلىٰ خلَفٍ، فرجّحنا المصحّح لكيلا يفوته أصلاً؛ وهنا يفوته الأداء إلىٰ خلَفٍ.

وهذا بخلاف ما إذا قدّم النّيّة، فإنّ ما تقدّم منه من العزيمة يكون قائماً حُكماً إذا جاء وقت الأداء، وفي هذا المعنىٰ أوّلُه وآخره سواءٌ، فتقترن العزيمة بأداء الكلّ حكماً.

ألا ترىٰ أنّ صوم القضاء به يتأدّىٰ ولا يتأدّىٰ بالعزيمة قبل الزّوال؛ ولكنّا نقول: ما يتأدّىٰ به هذا الصّوم في حكم شيءٍ واحدٍ، فإنّه لا يحتمل التّجزّؤ في الأداء، وبالاتّفاق لا يشترط اقتران النّيّة بأداء جميعه، فإنّه لو أغمي عليه بعد الشّروع في الصّوم تأدّىٰ صومه[٤]، ولا يشترط اقترانه بأوّل حالة الأداء، فإنّه لو قدّم النّيّة تأدّىٰ صومه وإن كان غافلاً عنه عند ابتداء الأداء بالنّوم[٥].

فإمّا أن يكون ابتداء حال الصّوم في أنّه يَسقط اعتبار العزيمة فيه بمنزلة الدّوام في الصّلاة، أو يكون حالُ الابتداء معتبراً بحال الدّوام، وكان ذلك لدفع

---

(١) في هامش (ف): (أي عدم النية في أول الوقت علىٰ وجود النية في آخر الوقت).

(٢) في (ف) زيادة: (باب).

(٣) في هامش (ك): (أي: عند الشافعي صومُ النفل متجزئ، فبقدر ما يقترن النية إليه يكون صومًا، بشرط أن لا يأكل في أول النهار).

(٤) المبسوط للشيباني: ١/٢٠٣، وملتقىٰ الأبحر: ١/٢٠٤، حاشية ابن عابدين: ٦/٢٨٦.

(٥) لأن النية تصح من غروب الشمس. ملتقىٰ الأبحر: ١/١٩٧، وحاشية ابن عابدين: ٦/٢٠٢.

الحرج، فوقت الشّروع في الأداء هنا مشتبِهٌ، فيحرج[1] المرء في الانتباه في ذلك الوقت.

ثمّ لا يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النّيّة في جنس الصّائمين، ففيهم صبيٌّ يبلغ، ومجنونٌ يفيق في آخر اللّيل[2].

وفي يوم الشّكّ هو ممنوعٌ من نيّة الفرض قبل أن يتبيّن[3]، وبنيّة النّفل عنده[4] لا يتأدّىٰ إذا تبيّن[5].

وإذا بقي معنىٰ الحرج قلنا: لمّا صحّ الأداء بنيّةٍ متقدّمةٍ، وإن لم تقارن حالة الشّروع ولا حالة الأداء، فلأن تصحّ نيّته[6] متأخّرةً لاقترانها بما هو ركن الأداء كان أولىٰ[7].

وتبيّن بهذا: أنّ الموجود من الإمساك في أوّل النّهار لم يتعيّن للفطر، لأنّه

---

(١) في (ط): (بحرج).

(٢) إذا بلغ الصبي في بعض النهار لا يقضي هذا اليوم لعدم أهليته في الجزء الأول من اليوم، أما المجنون فإنه يقضي إذا أفاق في بعض النهار لأنه أهلٌ للصوم، ولو أفاق المجنون في ليلة من ليالي رمضان ثم جن قبل أن يصبح، أو أفاق في آخر أيام رمضان بعد الزوال لا قضاء عليه. الأصل: ٢/٢٢٨، وملتقىٰ الأبحر: ١/٢٠٤، واللباب: ١/١٧٢، وحاشية ابن عابدين: ٦/١٨٦، ٣٠٢.

(٣) يكره صيام يوم الشك بنية رمضان، أم بنية التطوع فلا يكره عند الحنفية. الهداية: ١/١٢٩، وبدائع الصنائع: ٢/٢١٥، وملتقىٰ الأبحر: ١/١٩٧.

(٤) عند الشافعي رحمه الله.

(٥) لأن الفرض لا يتأدىٰ بنية النفل عند الشافعي، بل يجب تعيين الصوم من نفل أو واجب، فإذا نوىٰ النفل وظهر أنه من رمضان لا يقع عن رمضان. المجموع: ٦/٣٠٨، ٣٢٠، مغنىٰ المحتاج: ١/٤٢٤.

(٦) في (ط): (بنية).

(٧) ملتقىٰ الأبحر: ١/١٩٨، وحاشية ابن عابدين: ٦/٢٢٥.

بقي متمكّناً من جعل الباقي صوماً بعزيمته.

والواحد الذي لا يتجزّأ في حكمٍ لا ينفصل بعضه عن بعضٍ[١]، فمن ضرورة بقاء الإمكان فيما بقي بقاؤه فيما مضىٰ حكماً، بأن تستند العزيمة إليه لتوقّف الإمساك عليه.

ولكن هذا إذا وجدت العزيمة في أكثر الرّكن؛ لأنّ الأكثر بمنزلة الكمال من وجهٍ[٢]، فكما أنّه ما بقي الإمكان في صرف جميع الرّكن إلىٰ ما هو المستحَقّ بعزيمته، يبقىٰ حكم صحّة الأداء، فكذلك إذا بقي الإمكان في صرف أكثر الرّكن إلىٰ ما هو المستحَقّ[٣] بعزيمته.

لأنّ الكلّ من وجهٍ يجوز إقامته مقام الكلّ من جميع الوجوه حكماً، وفيه أداء العبادة في وقتها، فيكون المصير إليه أولىٰ من المصير إلىٰ التّفويت[٤]؛ لانعدام صفة الكمال من جميع الوجوه.

وهذا التّرجيح أولىٰ من التّرجيح بصفة العبادة، فهي حالةٌ تبتنىٰ علىٰ وجود الأصل، والتّرجيح بإيجاد أصل الشّيء أولىٰ بالمصير إليه من التّرجيح بالصّفة، فالصّفة تتبع الأصل، ولا يتبع الأصل الصّفة.

---

(١) والصوم لا يتجزأ فرضاً كان أو نفلاً. بدائع الصنائع: ٢/٢٣٠.

(٢) لذلك فإن الحنفية أباحوا تأخير النية إلىٰ الضحوة الكبرىٰ، والمراد بها نصف النهار الشرعي، وهو ما يعبر عنه البعض بالزوال، لكن الزوال نصف النهار من طلوع الشمس، ووقت الصوم من طلوع الفجر، فإذا وجدت النية في أكثر النهار صح الصوم وإلا فلا. الهداية: ١/١٢٨، وملتقىٰ الأبحر: ١/١٩٧، حاشية ابن عابدين: ٦/٢٠٢.

(٣) في (ط) زيادة: (عليه).

(٤) بدائع الصنائع: ١/٢٣٠، والاختيار: ١/١٨٦.

وعلىٰ هذا نقول في المنذور في وقتٍ بعينه: إنّه يتأدّىٰ بمثل هذه العزيمة[١]؛ لأنّه بهذه العزيمة يكون مؤدّياً للمشروع قبل نذره[٢]، والمشروع في الوقت بعد نذره علىٰ ما كان عليه من قبل، فيصير مؤدّياً له بهذه العزيمة أيضاً، وفي أدائه وفاءٌ بالنّذر[٣]؛ وكذلك في صوم القضاء يصير مؤدّياً للمشروع في الوقت بهذه العزيمة، وهو: النّفل[٤].

فأمّا القضاء فهو مستحَقٌّ في ذمّته، لا اتّصالَ له بالوقت قبل أن يعزم علىٰ صرف المشروع في الوقت إليه[٥]، فلم يتوقّف إمساكه في أوّل النّهار عليه، ولم يزل تمكّنه من أداء ما في ذمّته بعزيمةٍ تقترن بالجميع من كلّ وجهٍ.

فلهذا لا نصير إلىٰ اعتبار الكلّ من وجهٍ واحدٍ فيه[٦]؛ ولهذا شرطنا الأهليّة في جميع النّهار؛ لأنّ مع انعدام الأهليّة في أوّل النّهار لا يثبت استحقاق الأداء والمصيرُ إلىٰ طلب الكمال من وجهٍ؛ لِتقرُّرِ استحقاق الأداء، فإذا لم يوجد ذلك[٧]

(١) فيجوز صوم النذر المعين بتأخير النية كما في رمضان. بدائع الصنائع: ٢/٢٢٩، وملتقىٰ الأبحر: ١/١٩٧، وحاشية ابن عابدين: ٦/٢٠١.

(٢) والنفل هو المشروع قبل نذره، ويصح صوم النفل بتأخير النية. الهداية: ١/١٢٨، وبدائع الصنائع: ٢/٢٢٩، ٢٣١.

(٣) في (ط): (بالمنذور).

(٤) فإن نوىٰ صوم القضاء قبل الزوال انقلب صومه نفلاً، لأن القضاء لا يجوز إلا بنية من الليل أو وقت طلوع الفجر، فإذا لم يمكن جعل صومه قضاء لأنه أخر النية انقلب نفلاً، لأن النفل هو المشروع. الهداية: ١/١٢٨، وبدائع الصنائع: ٢/٢٩، ٢٣١.

(٥) لأن خارج رمضان متعين للنفل موضوع له شرعاً إلا أن يعينه لغيره، فإذا لم ينو من الليل صوماً آخر بقي الوقت متعيناً للتطوع شرعاً فلا يملك تغييره. الهداية: ١/١٢٨، واللباب: ١/١٧٠.

(٦) في هامش (ك): (أي: بناءً علىٰ أنه لم يزل يمكنه من أداء ما في ذمته).

(٧) في (ط): (توجد تلك).

بدون الأهليّة في أوّل النّهار ؛ لم نشتغل فيه بطلب الكمال من وجهٍ.

ألا ترىٰ أنّه يشترط وجود الأهليّة للعبادة عند النّيّة وإن سبقت وقت الأداء، ولم يدلّ ذلك علىٰ اشتراط اقتران النّيّة بركن الأداء[1].

وعلىٰ هذا الأصل[2] قلنا في صوم النّفل: إنّه لا يتأدّىٰ بدون العزيمة قبل الزّوال[3]، لأنّ الرّكن الذي به يتأدّىٰ الصّوم كما لا يتجزّأ وجوباً لا يتجزّأ وجوداً، ولا يتصوّر الأداء إلا بكماله، وصفة الكمال لا تثبت بالنّيّة بعد الزّوال حقيقةً ولا حكماً، وتثبت بالنّيّة قبل الزّوال حكماً باعتبار إقامة الأكثر مقام الكلّ.

ولا[4] يَرِد علىٰ ما قلنا الإمساكُ الذي يندب إليه المرء في يوم الأضحىٰ إلىٰ أن يفرغ من الصّلاة[5]، فإنّ ذلك ليس بصومٍ[6]، وإنّما ندب إليه ليكون أوّل ما يتناوله في هذا اليوم من القربان، فالنّاس أضياف الله تعالىٰ بتناولِ القربان في

---

(١) فإذا بينت النية من الليل جاز صوم القضاء، وإن كان غافلاً عن النية وقت طلوع الفجر. الهداية: ١/١٢٨، وبدائع الصنائع: ٢/٢٢٩.

(٢) في هامش (ك): (وهو: أنَّ الإمساك شيءٌ واحد).

(٣) الهداية: ١/١٢٨، وبدائع الصنائع: ٢/٢٢٩.

(٤) في (ط): (ولم).

(٥) نص الحنفية علىٰ أنه يستحب للرجل أن يخرج يوم النحر إلىٰ صلاة العيد قبل أن يطعم شيئاً، وأن يطعم يوم الفطر قبل أن يخرج. الأصل: ٢/٢٦٧، وملتقىٰ الأبحر: ١/١٥١، وحاشية ابن عابدين: ٥/١٣٨.

(٦) يشير إلىٰ ما أخرجه أحمد ٥/٣٥٢، والترمذي، أبواب العيدين، باب ما جاء في الأكل يوم الفطر قبل الخروج، رقم (٥٤٢)، وابن ماجه، كتاب الصيام، باب في الأكل يوم الفطر قبل أن يخرج، رقم (١٧٥٦)، وصححه ابن خزيمة (١٤٢٦)، والحاكم (١٠٨٨) عن بريدة ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ لا يخرج يوم الفطر حتىٰ يطعم، ولا يطعم يوم النحر حتىٰ يرجع.

هذا اليوم، والأحسن أن يكون أوّل ما يتناول منه الضّيف طعامَ الضّيافة[١].

ولهذا ثبت هذا الحكم في حقّ أهل الأمصار دون أهل السّواد[٢]، فلهم حقّ التّضحية بعد طلوع الفجر، وليس لأهل المصر أن يضحّوا إلا بعد الصّلاة[٣].

ومن هذا الجنس[٤] صوم الكفّارة والقضاء[٥]، فالوقت معيارٌ له علىٰ معنىٰ أنّ مقداره يُعرف به، ولكنّه ليس بسببٍ لوجوبه[٦]، بخلاف صوم رمضان فالوقت هناك معياره وسببٌ للوجوب علىٰ ما نبيّنه في بابه.

ولهذا لا يتحقّق قضاء صوم يومين في يومٍ واحدٍ، وأداء كفّارتين بالصّوم في شهرين؛ لأنّ الوقت معيارٌ بمنزلة الكيل للمكيل، فكما لا يتحقّق قفيزان في

---

(١) فيستحب أن يتناول بعد صلاة من أضحيته إن هو قد ضحىٰ. بدائع الصنائع: ٦٢٤/١، والاختيار: ١٣٢/١.

(٢) والمقصود بأهل الأمصار: أهل المدن، وأهل السواد: أهل القرىٰ، وإنما جاز لأهل القرىٰ أن يذبحوا وأن يأكلوا قبل الصلاة، لأنه لا صلاة عليهم، فصلاة العيد واجبة علىٰ أهل الأمصار فقط. الهداية: ٤٠٥/٤، والاختيار: ٤٣٩/٥.

(٣) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري، كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، رقم (٩١١)، ومسلمٌ، كتاب الأضاحي، رقم (١٩٦٢) عن أنس بن مالكٍ ﷺ قال: قال النبي ﷺ: من ذبح قبل الصلاة فليعد. والحنفية يخصونه بأهل الأمصار دون أهل السواد. ينظر: المبسوط ١٠/١٢، بدائع الصنائع ٧٣/٥، حاشية ابن عابدين ٣١٨/٦. والهداية: ٤٠٥/٤، وحاشية ابن عابدين: ١٣٨/٥.

(٤) في هامش (ك): (وهو: أنَّ الوقت معيار وليس بسبب).

(٥) إلا أنه يشترط في صوم الكفارة وصوم القضاء تبييت النية قبل طلوع الفجر، وتعيين صفة الصوم، بخلاف صوم رمضان إذ يصح فيه تأخير النية إلىٰ الضحوة الكبرىٰ، ويصاب بمطلق النية. بدائع الصنائع: ٢٢٨/٢، ٢٢٩٦، وملتقىٰ الأبحر: ١٩٧/١.

(٦) لذلك جعل صدر الشريعة هذا قسماً مستقلاً عن القسم الثاني، وبذلك تصبح الأقسام عنده أربعة. التوضيح: ٤٠٨/١.

قفيزٍ[1] في حالةٍ واحدةٍ لا يتحقّق صومان في يومٍ[2].

ومن حكم هذا النّوع: أنّه لا يتأدّىٰ بدون العزيمة منه علىٰ الأداء في جميع الوقت، وأنّه لا يتحقّق الفواتُ فيه ما بقي حيّاً، وقد قرّرنا هذا فيما سبق[3].

فأمّا القسم الثّالث وهو المشكل: فوقت الحجّ؛ وبيانُ الإشكال فيه: أنّ الحجّ عبادةٌ تتأدّىٰ بأركانٍ معلومةٍ، ولا يستغرق الأداء جميع الوقت، فمن هذا الوجه تشبه الصّلاة. ولا يتصوّر من الأداء في الوقت في سنةٍ واحدةٍ إلا حَجّةٌ واحدةٌ، فمن هذا الوجه تشبه الصّوم الذي يكون الوقت معياراً له، وفي وقته اشتباهٌ أيضاً.

فالحجّ فرض العمر، ووقتُه أشهر الحجّ من سنةٍ من سنيّ العمر، وأشهر الحجّ من السّنة الأولىٰ تتعيّن علىٰ وجهٍ لا يفضُل عن الأداء؛ وباعتبار أشهر الحجّ من السّنين التي تأتي: الوقتُ يفضُلُ[4] عن الأداء، وكون ذلك من عمره محتملٌ في نفسه فكان مشتبهاً.

ثمّ يترتّب علىٰ ما قرّرنا[5] حكمان: صحّة الأداء باعتبار الوقت، ووجوبُ التّعجيل بكون الوقت متعيّناً، ففي أحد الحكمين اتّفاقٌ، حتّىٰ إنّه يكون مؤدّياً في أيّ سنةٍ أدّاه للتّيقّن بكون ذلك من عمره، ولاتّساع الوقت بإدراكه.

---

(١) في (د) زيادة: (واحدٍ).

(٢) في (ط): (صوم يومين في يومٍ واحدٍ).

(٣) انظر: (١/١٩٨).

(٤) في (ط): (يأتيها الوقت تفضل).

(٥) في (ط): (قلنا).

وفي الحكم الثّاني اختلافٌ: فعند أبي يوسف رحمه الله الوقت متعيّنٌ قبل إدراك السّنة الثّانية فلا يسعه التّأخير(١).

وعند محمّدٍ رحمه الله: الوقت غير متعيّنٍ ما بقي حيّاً، فيسعه التّأخير بشرط أن لا يُفوّته(٢).

ومِن حُكمه(٣): أنّه(٤) بعدما لزمه الأداء بالتّمكّن منه يصير مفوِّتاً بالموت قبل الأداء، حتّى يؤمر بالوصيّة بأن يُحَجّ عنه(٥)، بخلاف الصّلاة فهناك(٦) بعد التّمكّن من الأداء لا يصير مفوِّتاً إذا مات في الوقت قبل الأداء(٧)، لأنّ الوقت هنا مقدّرٌ بعمره، فبموته يتحقّق مُضيُّ الوقت، وقد تمكّن من الأداء؛ فإذا أخّر حتّى مضى الوقت كان مفوِّتاً.

وهناك الوقت مقدّرٌ بزمانٍ لا ينتهي ذلك بموته، فلا يكون هو مفوِّتاً بتأخير الأداء وإن مات؛ لبقاء الوقت، فلهذا لا يلزمه شيءٌ، ويكون آثماً هنا ـ إذا مات بعد التّمكّن ـ بتأخير الأداء(٨).

أمّا عند أبي يوسف رحمه الله فلأنّ وقت الأداء كان متعيّناً، فالتّأخير عنه كان تفويتاً.

---

(١) المبسوط ٤/١٦٣، الهداية ١/١٣٤، البحر الرائق ٢/٣٣٣.
(٢) الهداية: ١/١٤٥، وبدائع الصنائع: ٢/٢٩٢، وحاشية ابن عابدين: ٦/٤٥٩.
(٣) في هامش (ك): (أي: من حكم أنه موسَّعٌ أو مضيَّق).
(٤) بدائع الصنائع: ٢/٤٦٩.
(٥) المبسوط ٧/١٤٦، بدائع الصنائع ٢/٢٢١، حاشية ابن عابدين ٦/٦٦٣.
(٦) في (ط): (فإن هناك).
(٧) بدائع الصنائع: ١/٢٦٦.
(٨) بدائع الصنائع: ٢/٤٦٩، وحاشية ابن عابدين: ٦/٤٦٠.

وعند محمّدٍ رحمه الله إباحةُ التّأخير له كان مقيّداً بشرطٍ، وهو: أن يؤدّيه في عمره، فإذا انعدم هذا الشّرط كان آثماً في التّأخير، لأنّه تبيّن بموته أنّ الوقت كان عيناً، وأنّ التّأخير ما كان يسعه بعد التّمكّن من الأداء(١).

ومِن حُكمه: أنّه لا يتأدّىٰ الفرض بنيّة النّفل(٢)؛ أمّا عند محمّدٍ رحمه الله فلأنّ وقت الأداء من عمره متّسعٌ يفضُل عن الأداء، فهو كوقت الصّلاة.

وعند أبي يوسف رحمه الله وقتُ الأداء وإن كان متعيّناً فالأداء يكون بأركانٍ معلومةٍ، فيكون بمنزلة الصّلاة بعد ما تضيَّق الوقت بها(٣)، ثمّ وقتُ أداء النّفل ووقت أداء الفرض في الحجّ غير مختلفٍ، فتصحّ منه العزيمة علىٰ أداء النّفل فيه، وبه تنعدم العزيمة علىٰ أداء الفرض.

وبدون العزيمة لا يتأدّىٰ، بخلاف الصّوم فلا تصوُّر لأداء النّفل هناك في الوقت المتعيّن(٤) لأداء الفرض، فتلغو نيّة النّفل هناك، ويكون مؤدّياً للفرض لعزيمة أصل الصّوم.

وقال الشّافعيّ: أنا ألغي نيّة النّفل منه هنا(٥)، لأنّه نوع سفهٍ، فالحجّ لا يتأدّىٰ

---

(١) الهداية: ١/١٤٥، والاختيار: ١/٢٠٠.

(٢) المبسوط ٤/٥٨، البحر الرائق ٢/٣٤٦، حاشية ابن عابدين ٢/٤٨٦. لو نوىٰ مطلق الحج وقع علىٰ الفرض، أما إذا نوىٰ التطوع فيقع عما نواه. بدائع الصنائع: ٢/٢٩٥، والاختيار: ١/٢٠٥.

(٣) تجب الصلاة في جزء من الوقت غير معين، وإنما التعيين إلىٰ المصلي من حيث الفعل، ومتىٰ لم يتعين بالفعل حتىٰ بقي من الوقت مقدار ما يصلي فيه الفرض يجب عليه تعيين ذلك الوقت للأداء فعلاً، حتىٰ يأثم بترك التعيين، ولو شرع في هذا الوقت بصلاة أخرىٰ صحت، فكذلك هنا. بدائع الصنائع: ١/٢٦٤.

(٤) في (ط): (المعين).

(٥) في (ط): (منه أيضاً). =

إلا بتحمّل المشقّة وقطع المسافة ؛ ولهذا لم يجب في العمر إلا مرّةً ؛ فنيّته النّفلَ قبل أداء الفرض تكون سفهاً ؛ والسّفيه عندي محجورٌ عليه ، فتلغو نيّته النّفلَ بهذا الطّريق .

ولكن بإلغاء نيّة النّفل لا ينعدم أصل نيّة الحجّ(١) ، لأنّ الصّفة(٢) تنفصل عن الأصل في هذه العبادة .

ألا ترىٰ أنّ بانعدام صفة الصحّة لا ينعدم أصل الإحرام ، بخلاف الصّوم فالصّفة هناك لا تنفصل عن الأصل ؛ ألا ترىٰ أنّ بانعدام صفة الصحّة ينعدم أصل الصّوم ، مع أنّ الحجّ قد يتأدّىٰ من غير عزيمةٍ(٣) ، فالمغمىٰ عليه يُحرِم عنه أصحابه فيصير هو مُحرِماً(٤) ، والرّجل يُحرِم عن أبويه فيصحّ وإن لم توجد العزيمة منهما(٥) .

ولكنّا نقول: الواجب عليه أداء ما هو عبادةٌ ، والمؤدّىٰ يكون عبادةً ؛ وقد

= ويقع عن فرضه كما سيأتي في كلام المصنف . ينظر: مغني المحتاج ١/٤٦٢ ، نهاية المحتاج ٣/٢٣٩ .

(١) الأم: ٥/٧٢ ، ومغني المحتاج: ١/٤٦٢ .

(٢) في هامش (ك): (أي: صفة النَّفل) .

(٣) فالصبي يحرم عنه وليه فيصح ، وكذا المجنون وإن لم توجد العزيمة منهما . مغني المحتاج: ١/٤٦١ ، وحاشية الجمل: ٢/٣٧٥ .

(٤) نص الشافعية علىٰ غير هذا ، قال في معني المحتاج ١/٤٦٢: «لا يصح الإحرام عن المغمىٰ عليه» . وقال في حاشية الجمل ٢/٣٧٧: «وخرج المغمىٰ عليه فلا يحرم عنه غيره لأنه ليس بزائل العقل ، وبرؤه مرجوٌّ علىٰ القرب» .

(٥) وصورة ذلك: إذا عجز الأب أو الأم عن الحج لمرض جاز الحج عنهما ، فيحرم عن أبويه فيصح وإن لم توجد العزيمة منهما ، أو: إذا مات أحدهما ولم يحج فيجوز لولده أن يحج عنهما ولو بغير أمرهما . مغني المحتاج: ١/٤٦٩ ، وحاشية الجمل: ٢/٣٨٧ ، المبسوط ٤/١٥٧ ، الهداية ١/١٨٤ ، حاشية ابن عابدين ٢/٦٠٨ .

بيّنّا أنّ هذا الوصف لا يتحقّق بدون اختيارٍ يكون منه بالعزم على الأداء، وإعراضُه عن أداء الفرض بالعزم على أداء النّفل يكون أبلغ من إعراضه عن أداء الفرض بترك أصل العزيمة[1]، وفي إثبات الحجر[2] بالطّريق الذي قاله انتفاءُ اختياره وجعلُه مجبوراً فيه؛ وهذا ينافي أداء العبادة، فيعود هذا القول على موضوعه بالنّقض.

فأمّا الإحرام عندنا شرطُ الأداء، بمنزلة الطّهارة للصّلاة، ولهذا جوّزنا تقديمه على وقت الحجّ[3]، أو أقمنا هناك دلالة الاستعانة مقام حقيقة الاستعانة عند الحاجة استحساناً، فيصير العزم به على أداء الفرض موجوداً حكماً.

وهذا المعنى ينعدم عند العزم على النّفل، ومن حكمه أنّه يتأدّى بمطلق نيّة الحجّ[4]، لا باعتبار أنّه يَسقط اشتراطُ نيّة التّعيين فيه.

فإنّ الوقت لمّا كان قابلاً لأداء الفرض والنّفل فيه، لا بدّ من تعيين الفرض ليصير مؤدًّى، ولكن هذا التّعيين يثبت بدلالة الحال، فالإنسان[5] في العادة لا يتحمّل المشقّة العظيمة، ثمّ يشتغل بأداء حجّةٍ أخرى قبل[6] حَجّة الإسلام.

ودلالة العرف يحصل التّعيين بها، ولكن إذا لم يصرّح بغيرها، فأمّا مع

(١) في هامش (ك): (كقوله: ﴿وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ هذا مبالغةٌ في النفي بإثبات الملَكيَّة، فكذا هنا [مفرِض] بنيَّة النفل بأبلغ الوجوه؛ لأنَّ النفل ضدُّ الفرض).

(٢) وهو ردٌّ على قول الشافعي: والسفيه عندي محجور عليه.

(٣) المبسوط ٤/٦٠ ـ ٦١، بدائع الصنائع ٢/١٦٠، البحر الرائق ٢/٣٩٦.

(٤) المبسوط ٤/١٥٢، البحر الرائق ٢/٣٤٦، حاشية ابن عابدين ٢/٤٨٣.

(٥) في (ط): (فإن الإنسان).

(٦) في (ط) زيادة: (أداء).

التّصريح يسقط اعتبار العرف ، كمن اشترىٰ بدراهم مطلقةٍ يتعيّن نقد البلد بدلالة العرف[1] ، فإن صرّح باشتراط نقدٍ آخر عند الشّراء يسقط[2] اعتبار ذلك العرف ، وينعقد العقد بما صرّح به.

(١) المبسوط ١٥٢/١٢ ، البحر الرائق ٣٠٣/٥ ، حاشية ابن عابدين ٥٣١/٤ .
(٢) في (ط): (سقط).

فَصْــلٌ
في بيان حكم الواجب بالأمر

وذلك نوعان: **أداءٌ وقضاءٌ**:

فالأداء: تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحِقّه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]. وقال ﷺ: «أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك»(١).

والقضاء: إسقاط الواجب بمثلٍ من عند المأمور هو حقُّه، قال ﷺ: «خيركم أحسنكم قضاءً»(٢).

وقال ﷺ: «رحم الله امرأً سهل البيع والشّراء(٣)، سهل القضاء، سهل الاقتضاء»(٤).

---

(١) في (ط) زيادة: (ولا تخن من خانك).
والحديث أخرجه الدارمي (٢٥٩٧)، وأبو داود، كتاب الإجارة، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده، رقم (٣٥٣٤)، والترمذي، كتاب البيوع، رقم (١٢٦٤)، والدارقطني (١٤٢)، والحاكم (٢٢٩٦) وصححه، وقال الترمذي: حسنٌ غريبٌ.
وقال الشافعي: ليس بثابتٍ. وقال أبو حاتمٍ: منكرٌ. وقال ابن الجوزي: لا يصح من جميع طرقه. ونقل عن الإمام أحمد أنه قال: هذا حديثٌ باطلٌ لا أعرفه من وجهٍ يصح. التلخيص الحبير ٩٧/٣.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب الوكالة في قضاء الديون، رقم (٢١٨٢)، ومسلمٌ، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئاً فقضى خيراً فيه، رقم (١٦٠٠).

(٣) في (ف): (سهل الشراء).

(٤) أخرجه بنحوه أبو يعلى في مسنده (٦٨٣٠). =

ويتبيّن هذا في المغصوب ؛ ردُّ الغاصب عيْنَه: تسليمُ نفسِ الواجب عليه بالغصب ، وردُّ المثل بعد هلاك العين: إسقاطُ الواجب بمثلٍ من عنده ، فيسمّىٰ الأوّل أداءً ، والثّاني قضاءً لحقّه.

وقد يدخل النّفل في قسم[1] الأداء علىٰ قول من يقول: مقتضىٰ الأمر: النّدبُ أو الإباحة ؛ لأنّه يسلِّم عينَ ما نُدب إلىٰ تسليمه[2] ، ولا يدخل في قسم[3] القضاء ، لأنّه إسقاط الواجب بمثلٍ من عنده ، ولا وجوب هناك[4].

وقد تُستعمل عبارة القضاء في الأداء مجازاً ، لما فيه من إسقاط الواجب ، قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] ؛ وقال تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجمعة: ١٠].

وقد تُستعمل عبارة الأداء في القضاء مجازاً ؛ لِما فيه من التّسليم ، إلا أنّ حقيقة كلّ عبارةٍ ما فسّرناها به.

= وفيه راوٍ مبهمٌ ، وله شاهدٌ أخرجه البخاري ، كتاب البيوع ، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ، رقم (١٩٧٠) عن جابرٍ ﷺ مرفوعاً: «رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع ، وإذا اشترىٰ ، وإذا اقتضىٰ».

(١) في (د): (قسمة).

(٢) فمن جعل الأمر حقيقة في الندب يكون الأداء عنده قسمين: تسليم عين الواجب ، وتسليم عين المندوب إليه ، ومن جعله حقيقة في الإباحة ينبغي أن ينقسم الأداء عنده إلىٰ ثلاثة أقسام: تسليم الواجب ، وتسليم المندوب ، وتسليم المباح ، إذ الكل موجب للأمر عنده. كشف الأسرار: ٣٠٥/١ ، وحاشية ابن عابدين: ٤٢٣/٤.

(٣) في (د): (قسمة).

(٤) لا يدخل النفل في القضاء ، لأن القضاء مبني علىٰ كون المتروك مضموناً ، لكونه واجباً ، والنفل لا يضمن بالترك. حاشية ابن عابدين: ٤٢٣/٤.

ففي الأداء معنى الاستقصاء، وشدّة الرّعاية في الخروج عمّا لزمه، وذلك بتسليم عين الواجب.

وليس في القضاء من معنى الاستقصاء وشدّة الرّعاية شيءٌ، بل فيه إشارةٌ إلى معنى التّقصير من المأمور، وذلك بإقامةِ مِثلٍ من عنده مقامَ المأمور[1] بعد فواته.

واختلف مشايخنا في أنّ وجوب القضاء بالسّبب[2] الذي وجب به الأداء، أم بدليلٍ آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء[3]؟

فالعراقيّون يقولون: وجوب القضاء بدليلٍ آخر غيرِ الأمر الذي به وجب الأداء[4].

لأنّ الواجب بالأمر أداء العبادة، ولا مدخل للرّأي في معرفة العبادة[5]، فإذا كان نصُّ الأمر مقيّداً بوقتٍ، كان عبادةً في ذلك الوقت.

ومعنى العبادة إنّما يتحقّق في امتثال الأمر، وفي المقيّد بالوقت لا تصوُّر لذلك بعد فوات الوقت.

---

(١) في (ط) زيادة: (به).

(٢) والمقصود بالسبب الدليل، أي يجب بالدليل الذي أوجب الأداء. التوضيح: ١/٣٥٣.

(٣) والخلاف في القضاء بمثلٍ معقول، أما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن إيجابه إلا بنص جديد بالاتفاق، كما نص على ذلك الأصوليون. ميزان الأصول: ص ٢٢١، وكشف الأسرار: ١/٣١٤، والتوضيح: ١/٣٥٣.

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٣٩٦، بذل النظر (ص: ١٠٩)، الكافي شرح البزدوي ١/٣٧٨، التقرير والتحبير ٢/١٦٨.

(٥) وممن قال بذلك الكرخي وأتباعه. ميزان الأصول: ص ٢٢١، وكشف الأسرار: ١/٣١٣.

عرفنا[١] أنّ الوجوب بدليلٍ مبتدَأ، وهو قوله تعالىٰ في الصّوم: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ وقوله ﷺ في الصّلاة: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها»[٢].

يوضّحه: أنّ الأداء بفعلٍ من المأمور، والفعلُ الذي يوجد منه في وقتٍ غيرُ الفعل الذي يوجد منه في وقتٍ آخر.

فإذا كان الأمر مقيّداً بوقتٍ لا يتناول فعل الأداء في وقتٍ آخر؛ كمن استأجر أجيراً في وقتٍ معلومٍ لعملٍ فمضىٰ ذلك الوقت؛ لا يلزمه تسليم النّفس لإقامة العمل بحكم ذلك العقد.

وهذا لأنّ في التّنصيص علىٰ التّوقيت إظهارَ فضيلة الوقت، وذلك لا يحصل بالأداء بعد مُضيِّ الوقت، فعرفنا أنّه إن فات بمضيِّ الوقت فإنّما يفوت علىٰ وجهٍ لا يمكن تداركه، فلا يجب القضاء إلا بدليلٍ آخر[٣].

وأكثر مشايخنا رضي الله عنهم علىٰ أنّ القضاء يجب بالسّبب الذي به وجب الأداء عند فواته[٤].

---

(١) العبارة فيها قصورٌ لغوي في نظري، وكان الأجدر أن يقول: فعرفنا. وهذا يتكرر في البحث، وهو مدعاةٌ لسؤالٍ عن سبب هذا لدىٰ المصنف.

(٢) أخرجه ابن الجارود في المنتقىٰ (٢٣٩)، وأبو يعلىٰ في مسنده (٣٠٨٦) عن أنس بن مالكٍ رضي الله عنه. وأخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب من نسي صلاة فليصلها، رقم (٥٧٢)، ومسلمٌ، كتاب الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، رقم (٦٨٤) عن أنسٍ عن النبي ﷺ قال: (من نسي صلاةً فليصل إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]. والدليل الآخر إما نص، أو إجماع، أو قياس جلي. التحبير شرح التحرير: ٥/٢٢٦٠.

(٣) كشف الأسرار للنسفي: ١/٦٦، وتبين الحقائق: ١/١٨٥.

(٤) ينظر: بذل النظر (ص: ١٠٩)، الكافي شرح البزدوي ١/٣٨٨، كشف الأسرار ١/٢١١،=

وهو الأصحّ[1]؛ فإنّ الشّرع لمّا نصّ على القضاء في الصّلاة والصّوم، كان المعنى فيه معقولاً؛ وهو: أنّ مِثل المأمور به في الوقت مشروعٌ حقّاً للمأمور بعد خروج الوقت. وخروج الوقت قبل الأداء لا يكون مسقطاً للأداء[2] الواجب في الوقت بعينه، بل باعتبار الفوات.

فيتقدّر بقدر ما يتحقّق فيه الفوات، وهو فضيلة الوقت، فلا يبقى ذلك مضموناً عليه بعد مُضيِّ الوقت، إلا في حقّ الإثم إذا تعمّد التّفويت.

فأمّا في أصل العبادة: التّفويتُ لا يتحقّق بمضيِّ الوقت، لكون مثله مشروعاً فيه للعبد متصوَّر الوجود منه حقيقةً، وحكماً.

وما يكون سقوطه للعجز بسبب الفوات، يتقدّر بقدر ما يتحقّق فيه الفوات، فيبقى هو مطالَباً بإقامة المثل من عنده مقام نفس الواجب بالأمر، وهو الأداء في الوقت.

وإذا عُقل هذا المعنى في المنصوص[3]؛ تعدّى به الحكم إلى الفروع[4]، وهي: الواجبات بالنّذر المؤقّت من الصّوم، والصّلاة، والاعتكاف[5].

= التقرير والتحبير ٢/١٦٦ ـ ١٦٧.

(١) وهو قول القاضي الدبوسي والبزدوي ومن تابعهم، كشف الأسرار: ١/٣١٤، والتوضيح: ١/٣٥٣.

(٢) في (ط): (لأداء).

(٣) في (ط) زيادة: (عليه).

(٤) في (ك)، (ط): (الفرع)، والمثبت من (ف)، (د) أولى.

(٥) فإذا نذر صوماً أو صلاة أو اعتكافاً في وقت بعينه ثم لم يوف بالنذر في ذلك الوقت المعين، وجب عليه القضاء في وقت آخر. بدائع الصنائع: ٢/٢٧٩، وحاشية ابن عابدين: ٦/٤١٨.

وهذا أشبه بأصول علمائنا ﷺ، فإنّهم قالوا: لو أنّ قوماً فاتتهم صلاةٌ من صلوات اللّيل، فقضوها بالنّهار بالجماعة؛ جَهَر إمامهم بالقراءة[1]؛ ولو فاتتهم صلاةٌ من صلوات النّهار فقضوها باللّيل؛ لم يجهر إمامهم بالقراءة[2].

ومن فاتته صلاةٌ في السّفر فقضاها بعد الإقامة صلّىٰ ركعتين[3]، ولو فاتته حين كان مقيماً فقضاها في السّفر صلّىٰ أربعاً[4].

وهذا لأنّ الأداء صار مستحَقّاً بالأمر في الوقت، ونحن نعلم: أنّه ليس المقصود عين الوقت، فمعنىٰ العبادة في كونه عملاً بخلاف هوىٰ النّفس، أو في كونه تعظيماً للّه تعالىٰ وثناءً عليه.

وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات، وبعدما صار مضمونَ التّسليم: لا يسقط ذلك عنه بترك الامتثال بل يتقرّر به حكم الضّمان.

إلا أنّ بقدر ما يتحقّق العجز عن أدائه بالمثل الذي هو قائمٌ[5] يَسقط ضرورةً، وما وراء ذلك يبقىٰ.

ولهذا قلنا: من فاتته صلاةٌ من أيّام التّكبير فقضاها بعد أيّام التّكبير لم يكبّر عَقيبها[6]، لأنّ الجهر بالتّكبير دبر الصّلاة غير مشروعٍ للعبد في غير أيّام التّكبير،

---

(١) ينظر: الهداية ١/٥٣، البحر الرائق ١/٣٥٢، مجمع الأنهر ١/١٥٦، وبدائع الصنائع: ١/٥٦٢، وملتقىٰ الأبحر: ١/٩٠، وحاشية ابن عابدين: ٣/٤٣٤.

(٢) ينظر: البحر الرائق ١/٣٥٢، مجمع الأنهر ١/١٥٦، الدر المختار ١/٥٣٣. وفي قولٍ: يخير. ينظر: تبيين الحقائق ١/١٢٧، حاشية ابن عابدين ١/٥٣٤.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٤٧، الهداية ١/٨٢، البحر الرائق ٢/٨٦، حاشية ابن عابدين ٢/١٣٥.

(٤) الهداية: ١/٨٨، وبدائع الصنائع: ١/٥٦٣، وتبيين الحقائق: ١/٢٥١.

(٥) في (ط) زيادة: (مقامه).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ١/١٩٨، البحر الرائق ٢/١٧٩، تبيين الحقائق ١/٢٢٧. المبسوط: ٢/٨٩،=

بل هو منهيٌّ عنه لكونه بدعةً.

فبمُضيِّ الوقت يتحقّق الفوات فيه فيَسقط، وأصلُ الصّلاة مشروعٌ له بعد أيّام التّكبير، فيبقى الواجب باعتباره[1].

وكذلك من فاتته الجمعة لم يقضها بعد مضيّ الوقت[2]، لأنّ إقامة الخطبة مقام ركعتين غيرُ مشروعٍ للعبد في غير ذلك الوقت، فبمضيِّ الوقت يتحقّق العجز فيه، وتلزمه صلاة الظّهر، لأنّ مثله مشروعٌ للعبد بعد مضيّ الوقت[3].

ومن نصر القول الأوّل استدلّ بما ذكره محمّدٌ ﵀ في الجامع: أنّ من نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف، ثمّ قضى اعتكافه في الرّمضان الثّاني؛ لا يجزئه عن المنذور[4].

ولو كان وجوب القضاء بما به وجب الأداء ـ وهو: الأمر بالوفاء بالنّذر ـ لجاز، لأنّ الثّاني مِثل الأوّل في كون الصّوم مشروعاً فيه مستحَقّاً عليه، وصحّةِ أداء الاعتكاف به.

فعرفنا أنّه إنّما لم يجُز؛ لأنّ وجوب القضاء بدليلٍ آخر، وهو تفويت

= وبدائع الصنائع: ١/٤٦٤.

(١) فيقضي الصلاة من غير تكبير ولو في العام المقبل في مثل هذه الأيام. بدائع الصنائع: ١/٤٦٤، وتبيين الحقائق: ١/٢٢٧.

(٢) ينظر: المبسوط ٢/٣٩، تبيين الحقائق ١/٢٢٢، حاشية ابن عابدين ٢/٥٩. لم يقضها جمعة، إنما يقضيها ظهراً. الهداية: ١/٨٩، وبدائع الصنائع: ١/٦٠٤.

(٣) بدائع الصنائع: ١/٦٠٤، وحاشية ابن عابدين: ٥/٦٩.

(٤) الجامع الصغير (ص: ١٤٧). إنما يجب عليه قضاء الاعتكاف بصوم آخر في شهر آخر متتابعاً، وهذا قول محمد ﵀، وروي عن أبي يوسف أنه لا يلزمه الاعتكاف، بل يسقط نذره. المبسوط: ٣/١١١، وبدائع الصنائع: ٢/٢٧٩، وحاشية ابن عابدين: ٦/٤١٨.

الواجب في الوقت عند مُضِيّهِ على وجهٍ هو معذورٌ فيه[١]، أو غير معذورٍ[٢].

وهذا السّبب يوجب الاعتكاف دَيناً في ذمّته، فيلتحق باعتكافٍ يجب بالنّذر مطلقاً عن الوقت[٣]، فلا يتأدّىٰ بالاعتكاف في رمضان[٤].

ولكنّا نقول: أصل النّذر أوجب عليه الاعتكاف، ولوجوب الاعتكاف أثرٌ في وجوب الصّوم باعتبار أنّه شرطٌ فيه[٥].

وشرط الشّيء تابعٌ له؛ فوجوب[٦] الأصل يكون موجِباً لتبعه؛ إلا أنّه امتنع وجوب الصّوم به لعارضٍ علىٰ شرف الزّوال، وهو اتّصاله بوقتٍ لا يجوز أن يجب الصّوم فيه بإيجابٍ من العبد، فبمضيِّ الوقت قبل أن يعتكف زال هذا الاتّصال، وتحقَّقَ وجوب الصّوم؛ لوجوب الاعتكاف في ذمّته.

ثمّ الصّوم الواجب في الذمّة[٧] لا يتأدّىٰ بصوم رمضان[٨]، ....

---

(١) في هامش (ك): (بأن نسي أنه للاعتكاف هذا الشهر).

(٢) في (ط): (وجهٍ هو مقدورٌ فيه).

(٣) في هامش (ك): (وهو أن يقول: لله عليَّ أن أعتكف شهرًا، ثم أراد أن يعتكف في الرمضان، لا يجوز).

(٤) في (د) زيادة: (الثاني)، وهي توضيحيةٌ.

(٥) فالصوم شرط لصحة الاعتكاف الواجب ـ ومنه النذر ـ عند الحنفية، أما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط في ظاهر الرواية. تحفة الفقهاء: ٧٩٠/٢، وبدائع الصنائع: ٢٧٤/٢، وحاشية ابن عابدين: ٤١٧/٦.

(٦) في (ط): (فموجب).

(٧) في هامش (ك): (وهو الصوم الذي يكون شرطًا للاعتكاف).

(٨) فالصحيح المقيم لا يجوز أن يصوم في رمضان واجباً آخر، وإن نوىٰ واجباً آخر يقع عن رمضان، لأن الوقت لا يتسع لأكثر من صوم واحد. تحفة الفقهاء: ٧٢٠/٢، وبدائع الصنائع: ٢٢٧/٢، والاختيار: ١٨٦/١.

وإنّما[١] لم يجب عليه الصّوم لاتّصال حكم الأداء بصوم رمضان؛ وقد انقطع ذلك حين صام في الرّمضان الأوّل ولم يعتكف؛ حتّىٰ إنّه لو لم يصم ولم يعتكف ثمّ اعتكف في قضاء الصّوم خرج عن[٢] المنذور لبقاء الاتّصال حين لم يصم في رمضان وإن تحقّق مُضِيُّ الوقت.

وبهذا تبيّن فساد ما ذهبوا إليه؛ لأنّ وجوب القضاء لو كان بدليلٍ آخر كان سبباً آخر.

والنّذر بالاعتكاف ما كان متّصلاً به، فلا يتأدّىٰ باعتباره[٣]، كما لا يتأدّىٰ في الرّمضان الثّاني وإن صامه.

يقرّره: أنّ امتناع وجوب الصّوم عليه بالنّذر لمعنىٰ شرفِ الوقت المضاف إليه النّذر[٤].

وقد بيّنّا: أنّ شرف الوقت يفوت بمضيّه علىٰ وجهٍ لا يمكن تداركه، فبفواته ينعدم ما كان متعلّقاً به، وهو: امتناع وجوب الصّوم بالنّذر بالاعتكاف.

حتّىٰ قال أبو يوسف رحمه الله في روايةٍ: يَبطلُ نذرُه[٥]، لأنّه يبقىٰ اعتكافاً بغير صومٍ، وذلك: لا يكون واجباً[٦].

---

(١) في (ف): (أو إنما).

(٢) في (ط) زيادة: (عهدةٍ).

(٣) في هامش (ك): (أي: باعتبار عدم اتصال النذر بالاعتكاف لسببٍ آخر، يعني: كما لا يتأدَّىٰ في الرمضان الثاني لعدم اتصال النذر بالاعتكاف في الرمضان الثاني؛ كذلك هنا).

(٤) وهو شهر رمضان، إذ لا يصح في شهر رمضان أداء واجب آخر للصحيح المقيم. بدائع الصنائع: ٢/٢٢٧، والاختيار: ١/١٨٦، وحاشية ابن عابدين: ٦/٤١٨.

(٥) انظر: بدائع الصنائع ٢/١١٢، فتح القدير ٢/٤٠٢.

(٦) وهو قول زفر أيضاً. المبسوط: ٣/١١١، وبدائع الصنائع: ٢/٢٧٩، وحاشية ابن عابدين: ٦/٤١٨.

وقلنا: يجب الصّوم بوجوب الاعتكاف؛ لأنّ بانعدام التّبع لا ينعدم الأصل، وبوجوب الأصل يجب التّبع عند زوال المانع(1).

قال رضي الله عنه: واعلم بأنّ الأداء في الأمر المؤقّت يكون في الوقت، وفي غير المؤقّت يكون الأداء في العمر، لأنّ جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو مؤقّتٌ.

وهو أنواعٌ ثلاثةٌ: كاملٌ، وقاصرٌ، وأداءٌ يشبه القضاء حكماً.

فالكامل: هو الأداء المشروع بصفته كما أُمر به.

والقاصر: بأن يتمكّن نقصانٌ في صفته، وذلك مثل الصّلاة المكتوبة بالجماعة، فهي: أداءٌ محضٌ.

والأداء من المنفرد: يكون قاصراً لنقصانٍ في صفة الأداء، فإنّه مأمورٌ بالأداء بالجماعة(2).

ولهذا لا يكون الجهر بالقراءة عزيمةً في حقّ المنفرد في صلوات(3) اللّيل(4)، لأنّ ذلك من سنّة(5) الأداء المحض.

---

(1) حاشية ابن عابدين: ٤١٧/٦.

(2) حكم صلاة الجماعة عند الحنفية: سنة مؤكدة في المشهور عندهم، وذكر الكاساني في البدائع ٣٨٤/١ أنها واجبة عند عامة الحنفية، وكذلك قال في حاشية ابن عابدين: ٤٩٩/٣، ٥٠٨، وفسر التأكيد في سنيتها بالوجوب. الهداية: ٦٠/١، وتحفة الفقهاء: ٤٢٠/١، والبحر الرائق: ٣٦٥/١، وتبيين الحقائق: ١٣٢/١.

(3) في (ط): (صلاة).

(4) انظر: البحر الرائق ٣٥٥/١، تبيين الحقائق ١٢٧/١، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح (ص: ١٧٠). المراد من صلاة الليل: صلاة الفجر والمغرب والعشاء، والجهر في الركعتين الأوليين فيها واجب إذا كان إماماً، وأما المنفرد فمخير، والجهر أفضل. بدائع الصنائع: ٣٩٥/١، وملتقى الأبحر: ٩٠/١، وحاشية ابن عابدين: ٤٣١/٣، ٤٣٥.

(5) في (ط): (شبه).

ومن اقتدىٰ بالإمام من أوّل الصّلاة وأدّاها معه ؛ كان ذلك أداءً محضاً ، ولو اقتدىٰ به في القعدة الأخيرة ثمّ قام وأدّىٰ الصّلاة ؛ كان ذلك أداءً قاصراً.

لأنّه يؤدّيها في الوقت ، ولكنّه منفردٌ فيما يؤدّي ، لأنّ اقتداءه بالإمام فيما فرغ الإمام من أدائه لا يتحقّق ، فكان منفرداً في الأداء وإن كان مقتدياً في التّحريمة ، لأنّه أدركها مع الإمام.

ولهذا: لا يصحّ اقتداء الغير به(١) ، وتلزمه القراءة(٢) وسجود السّهو لو سها(٣) ؛ لكونه منفرداً(٤) ، وأداء المنفرد قاصرٌ ، ولهذا: لا يجهر بالقراءة(٥).

ولو اقتدىٰ بالإمام في أوّل الصّلاة ، ثمّ نام خلفه حتّىٰ فرغ الإمام ، أو سبقه الحدثُ فذهب وتوضّأ ثمّ جاء بعد فراغ الإمام ؛ فهو مؤدٍّ يشبه أداؤه القضاء في الحكم(٦).

لأنّ باعتبار بقاء الوقت هو مؤدٍّ ، وباعتبار أنّه التزم أداءَ الصّلاة مع الإمام حين تحرَّمَ معه كان هو قاضياً لِما فاته بفراغ الإمام.

ولهذا جعلناه في حكم المقتدي(٧) حتّىٰ لا تلزمه القراءة ؛ ولو سها لا يلزمه

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/١٧٦ ، تبيين الحقائق ١/١٣٨ ، الدر المختار ١/٥٩٧ ، البحر الرائق ١/٤٠٠ ، حاشية ابن عابدين: ٣/٦٤٥.

(٢) ينظر: المبسوط ١/١٨٦ ، بدائع الصنائع ١/١٧٥ ، حاشية ابن عابدين ١/٤٦٠.

(٣) ينظر: المبسوط ١/١٨٦ ، بدائع الصنائع ١/١٣٧ ، تبيين الحقائق ٢/٧٦.

(٤) بدائع الصنائع: ١/٤٢٠ و٥٦٧ ، وحاشية ابن عابدين: ٣/٦٤٣.

(٥) فهو مخير بين الجهر وعدمه. تحفة الفقهاء: ١/٢٠٩ ، وملتقىٰ الأبحر: ١/٩٠.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ١/١٧٥ ، الهداية ١/٥٩ ، البحر الرائق ١/٣٧٧.

(٧) ويسميه الفقهاء باللاحق ، وهو: من أدرك الصلاة مع الإمام ثم نام ، أو سبقه الحدث ففاتته بعض=

سجود السّهو[(١)]؛ لأنّ القضاء بصفة الأداء واجبٌ بما به وجب الأداء.

فإن قيل: هذا على العكس؛ فصاحب الشّرع جعل المسبوق قاضياً بقوله ﷺ: «وما فاتكم فاقضوا»[(٢)]. فكيف يستقيم جعلُ المسبوق مؤدّياً، وجعلُ اللاحق قاضياً حكماً؟

قلنا: قد بيّنّا أنّ استعمال إحدى العبارتين مكان الأخرى مجازاً جائزٌ؛ وإنّما سُمّي المسبوق قاضياً مجازاً؛ لِما في فعله من إسقاط الواجب، أو سمّاه قاضياً باعتبار حال الإمام؛ وإليه أشار في قوله: «وما فاتكم فاقضوا»[(٣)]. ونحن إنّما نجعله مؤدّياً أداءً قاصراً باعتبار حاله[(٤)].

وعلى هذا الأصل قلنا: لو أنّ مسافراً اقتدى بمسافرٍ ونام خلفه، ثمّ استيقظ ونوى الإقامة وهو في موضع الإقامة، أو سبقه الحدث فرجع إلى مصره وتوضّأ، فإن كان ذلك قبل فراغ الإمام من صلاته؛ صلّى أربع ركعاتٍ، وإن كان بعد فراغه صلّى ركعتين[(٥)]، إلا أن يتكلّم فحينئذٍ يصلّي ....

= الركعات أو كلها، وحكمه حكم المقتدي فيما فاته، أما المسبوق: فهو من سبقه الإمام بركعة أو أكثر، وهو منفرد فيما فاته، وتلزمه القراءة فيما يقضي، والسجود إذا سها. بدائع الصنائع: ١/٥٦٣، وحاشية ابن عابدين: ٣/٦٣٧، ٦٤٢.

(١) بدائع الصنائع: ١/٤٢٠، وحاشية ابن عابدين: ٣/٦٤٠.

(٢) أخرجه أحمد ٢/٢٣٨، وابن الجارود في المنتقى (٣٠٥)، والنسائي، كتاب الأذان، باب السعي إلى الصلاة، رقم (٨٦١)، وصححه ابن خزيمة (١٥٠٥)، وابن حبان (٢١٤٥).

(٣) قوله: (فاقضوا) زيادة من (ط).

(٤) في هامش (ك): (أي: حال المسبوق).

(٥) لأن اللاحق في الحكم كأنه خلف الإمام، فإذا فرغ الإمام فقد استحكم الفرض، فلا يتغير في حق الإمام، فكذا في حق اللاحق، المبسوط للشيباني: ١٢٧٣، وبدائع الصنائع: ١/٢٧٢،=

أربع[1] ركعاتٍ[2].

لأنّه بمنزلة القاضي في الإتمام حكماً، ووجوب القضاء بالسّبب الذي به وجب الأداء، فلا يتغيّر إلا بما يتغيّر به الأصل.

وقبل فراغ الإمام: نيّةُ الإقامة ودخولُ موضع الإقامة مغيِّرٌ للفرض في حقّ الأصل، وهو الإمام[3]، فيكون مغيِّراً في حقّ من يقضي ذلك الأصل.

وبعد الفراغ: نيّة الإقامة ودخولُ المصر غير مغيِّرٍ للفرض في حقّ الأصل، فكذلك لا يغيِّر في حقّ من يقضي ذلك الأصل[4].

إلا أن يتكلّم فحينئذٍ ينعدم معنى القضاء؛ لخروجه بالكلام من تحريمة المشاركة، وهو: مؤدٍّ[5] لبقاء الوقت فيتغيّر فرضه بنيّة الإقامة.

ولو كان مسبوقاً صلّى أربعاً في الوجهين[6]؛ لأنّه مؤدٍّ في إتمام صلاته أداءً قاصراً، سواءً تكلّم أو لم يتكلّم، فرغ الإمام أو لم يفرغ، كانت نيتُه الإقامة مغيِّرًا

= وحاشية ابن عابدين: ٣/٦٤٠.

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/٩٩، البحر الرائق ٢/١٤٢، حاشية الطحطاوي (ص: ٢٠٨)، حاشية ابن عابدين ٢/٨٣.

(٢) لأنه قد أفسد الصلاة التي كان فيها. المبسوط للإمام محمد: ١/٢٧٤، وحاشية ابن عابدين: ٤/٦٢٧.

(٣) في هامش (ك): (أي: لو وُجد هذه الأفعال من الإمام في الجملة يتغير فرضه).

(٤) بدائع الصنائع: ١/٢٧٢، وحاشية ابن عابدين: ٤/٦٢٨.

(٥) في (ط): (المؤدىٰ).

(٦) فالمسبوق إذا نوىٰ الإقامة صحت نيته، لأن نية الإقامة نية استقرار، والصلاة لا تنافي نية الاستقرار، فتصح نية الإقامة فيها. بدائع الصنائع: ١/٢٧٢، وحاشية ابن عابدين: ٤/٦٢٤.

للفرض ؛ لكونه مؤدّياً باعتبار بقاء الوقت.

وأمّا القضاء نوعان[(١)]:

بمثلٍ معقولٍ كما بيّنّا ، **وبمثلٍ غير معقولٍ** ، كالفدية في حقّ الشّيخ الفاني مكان الصّوم[(٢)] ، وإحجاجِ الغير بماله عند فوات الأداء بنفسه لعجزه[(٣)] ، فإنّ ذلك ثابتٌ بالنّص ؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ طَعَامُ مِسۡكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] . أي: لا يطيقونه ، هكذا نُقل عن ابن عبّاسٍ رضي الله عنه[(٤)] .

وفي الحجّ حديث الخثعميّة حيث قالت: يا رسول الله إنّ فريضة الله تعالىٰ علىٰ عباده في الحجّ أدركت أبي شيخاً كبيراً ، لا يستطيع أن يستمسك علىٰ الرّاحلة ، أفيجزئني[(٥)] أن أحجّ عنه؟ فقال: «أرأيتِ لو كان علىٰ أبيك دينٌ فقضيت[(٦)] ، أكان يقبل منك ؟» فقالت: نعم فقال عليه السلام: «الله أحقّ أن يَقبل»[(٧)] .

---

(١) في (ط): (فهو نوعان)، وفي (د): (فنوعان).

(٢) الشيخ الفاني الذي لا يقدر علىٰ الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكيناً ، هذا إذا عجز عن القضاء عجزاً مستداماً. الهداية: ١/١٣٧ ، وبدائع الصنائع: ٢/٢٦٥ .

(٣) الهداية: ١/١٩٩ ، وبدائع الصنائع: ٢/٤٥٤ .

(٤) أخرجه البخاري ، كتاب التفسير ، باب قوله تعالىٰ: ﴿أَيَّامًا مَّعۡدُودَٰتٍ﴾ بنحوه (٤٢٣٥): بلفظ: قال ابن عباسٍ: ليست بمنسوخةٍ، هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما ، فيطعمان مكان كل يومٍ مسكيناً.

(٥) في (ط): (أفيجزئ).

(٦) في (ط) ، (د): (فقضيته).

(٧) لم أجده بهذا اللفظ الأخير ، وأخرجه البخاري ، كتاب الحج ، باب الحج والنذور عن الميت ، رقم (١٧٥٤) بلفظ: فالله أحق بالوفاء.
وأخرجه مسلمٌ ، كتاب الحج ، باب الحج عن العاجز ، رقم (١٣٣٤) بلفظ: أفأحج عنه؟ قال: نعم.

ثمّ لا مماثلة بين الصّوم وبين الفدية صورةً ولا معنًىٰ، وكذلك لا مماثلة بين دفع المال إلىٰ من ينفق علىٰ نفسه في طريق الحجّ وبين مباشرة أداء الحجّ؛ وسقوطِ الواجب عن المأمور[١] باعتبار ذلك.

فأمّا أصل أداء الأعمال يكون من الحاجّ دون المحجوج عنه فهو: قضاءٌ بمثلٍ غير معقولٍ، وما يكون بهذه الصّفة لا يتأتّىٰ تعدية الحكم فيه إلىٰ الفروع، فيُقتصر علىٰ مورد النّصّ.

ولهذا قلنا: إنّ النّقصان الذي يتمكّن في الصّلاة بترك الاعتدال في الأركان، لا يُضمن بشيءٍ سوىٰ الإثم[٢]، لأنّه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مِثلٌ صورةً ولا معنًىٰ.

وكذلك[٣] قال أبو حنيفة وأبو يوسف ﷺ فيمن له مائتا درهمٍ جيادٍ، فأدّىٰ زكاتها خمسةً زيوفاً[٤]: لا يلزمه شيءٌ آخر[٥]؛ لأنّه ليس لصفة الجودة التي تحقّق فيها الفواتُ مِثلٌ: صورةً ولا معنًىٰ من حيث القيمة؛ فإنّها لا تتقوّم شرعاً عند المقابلة بجنسها[٦].

---

(١) في هامش (ك): (أي: الذي أمره الله وصار مأمورًا بأمر الله، وهو الشيخ الفاني).

(٢) هذا إذا كان عامداً، أما إذا كان سهواً فيجبر بسجود السهو، لأن الاعتدال في الأركان واجب، وقيل: سنة، وقال أبو يوسف: فرض، والاعتدال هو: تسكين الجوارح في الركوع والسجود حتىٰ تطمئن مفاصله، وأدناه مقدار تسبيحة. تبيين الحقائق: ١/١٠٦، والبحر الرائق: ١/٣١٦.

(٣) في (ط): (ولذلك).

(٤) زيوفاً جمع زيف، وهي الدراهم الرديئة المغشوشة. لسان العرب: ٩/١٤٢، والمصباح المنير: ص ١٥٨، مادة (زيف).

(٥) خلافاً لمحمدٍ، وزفر، ينظر: بدائع الصنائع ٢/٤٢، البحر الرائق ٢/٢٤٤، فتح القدير ٢/٢١٧، حاشية ابن عابدين ٢/٢٩٧.

(٦) المبسوط: ١/١٩٤، وتحفة الفقهاء: ٢/٦٤٠، وتبيين الحقائق: ١/٢٧٨.

وقال محمّدٌ ﷺ: يلزمه أداء الفضل احتياطاً[١] ؛ لأنّ سقوط قيمة الجودة في حكم الرّبا للحاجة إلىٰ جعل الأموال أمثالاً متساويةً قطعاً[٢] ، ومعنىٰ الرّبا لا يتحقّق فيما وجب عليه أداؤه للّه تعالىٰ ، فمِثله[٣] في صفة الماليّة حقيقةً[٤] يقوم[٥] مقامه في أداء الواجب به احتياطاً.

وعلىٰ هذا نقول: رمي الجمار يسقط بمضيِّ الوقت[٦] ، لأنّه ليس له مثلٌ معقولٌ صورةً ومعنًىٰ[٧] ، فإنّه لم يُشرع قربةً للعبد في غير ذلك الوقت[٨] .

فإن قيل: كيف يستقيم هذا ، وقد أوجبتم الدّم عليه باعتبار ترك الرّمي[٩] ؟

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٤٢ ، البحر الرائق ٢/٢٤٤ ، فتح القدير ٢/٢١٧ ، حاشية ابن عابدين ٢/٢٩٧ . قال في تبيين الحقائق ١/٢٧٨: «لو أدىٰ عن خمسة جياد خمسة زيوفاً قيمتها أربعة دراهم جياد جاز عندهما ويكره ، وقال محمد وزفر: لا يجوز حتىٰ يؤدي الفضل ، لأن زفر يعتبر القيمة ، ومحمد يعتبر الأنفع ، وهما يعتبران الوزن». كذا في تحفة الفقهاء: ٢/٦٤٠ ، والبحر الرائق: ٢/٢٤٤ .

(٢) في هامش (ك): (ولو لم يُحمَل كذلك لكان لا يتحقق الربا أصلًا ؛ لأنَّ ما من كيلين أو وزنين إلا ويكون بينهما تفاوت من حيث القدر ، ولو بحبَّةٍ أو بذرة ، أو من حيث الجودة ، والربا واقع فهُدِر ذلك ليتحقّق الوقوع).

(٣) في (ط): (بمثله).

(٤) في هامش (ك): (بأن يؤديَ من الزَّيف ما يكون قيمته قيمة خمسة من الجياد ، وهو ستة أو أكثر مقام خمسة من الجياد).

(٥) في (ط): (ويقوم).

(٦) ينظر: المبسوط ٤/٦٤ ، البحر الرائق ٢/٣٧٥ ، حاشية ابن عابدين ٢/٥٢١ .

(٧) في (ط) ، (ف) ، (د): (ولا معنىٰ).

(٨) بدائع الصنائع: ٢/٣٢٧ ، وتبيين الحقائق: ١/١٨٦ .

(٩) في (ط) ، (د): (رمي الجمار).
ينظر: المبسوط ٤/٦٥ ، بدائع الصنائع ٢/١٣٩ ، تبيين الحقائق ٢/٦١ ـ ٦٢ .

قلنا: إيجاب الدّم عليه لا بطريق أنّه مثلٌ للرّمي قائمٌ مقامه، بل لأنّه جبرٌ لنقصانٍ تمكّن في نسكه بترك الرّمي[1]، وجبرُ نقصان النّسك بالدّم معلومٌ بالنّص، قال الله تعالىٰ: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

فإن قيل: قد جعلتم الفدية مشروعةً مكان الصّلاة بالقياس علىٰ الصّوم[2]، ولو كان ذلك غير معقول المعنىٰ لم يجُز تعدية حكمه إلىٰ الصّلاة بالرّأي.

قلنا: لا نعدّي ذلك الحكم إلىٰ الصّلاة بالرّأي، ولكن يحتمل أن يكون فيه معنًىٰ معقولٌ! وإن كنّا لا نقف عليه؛ والصّلاة نظير الصّوم في القوّة، أو أهمّ منه.

ويحتمل أنّه ليس فيه معنًىٰ معقولٌ، فإنّ ما لا نقف عليه لا يكون علينا العمل به.

فلاحتمال الوجه الأوّل يفدي مكان الصّلاة، ولاحتمال الوجه الثّاني لا يجب الفداء، وإن فدىٰ لم يكن به بأسٌ، فأمرناه بذلك احتياطاً.

لأنّ التّصدّق بالطّعام لا ينفكّ عن معنىٰ القربة؛ وقال ﷺ: «أَتبِع السّيّئة الحسنة تمحها»[3].

ولهذا لا نقول في الفدية عن الصّلاة: إنّها جائزةٌ قطعاً، ولكنّا نرجو القبول

---

(١) لو ترك رمي الجمار كلها، أو رمي يوم، أو رمي جمرة العقبة يوم النحر، وجب عليه دم، وذلك لتركه الواجب. الهداية: ١/١٨١، وبدائع الصنائع: ٢/٣٢٦، وتبيين الحقائق: ٢/٦١، وملتقىٰ الأبحر: ١/٢٢٣.

(٢) ينظر: تبيين الحقائق ١/٣٣٥، البحر الرائق ٢/٣٠٧، مجمع الأبحر ١/٣٦٨، حاشية ابن عابدين ٢/٧٤.

(٣) أخرجه أحمد ٥/١٥٣، والدارمي (٢٧٩١)، وصححه الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس، رقم (١٩٨٧)، والحاكم (١٧٨).

من الله فضلاً[١].

قال[٢] في الزّيادات: يجزئه ذلك إن شاء الله[٣]. وكذلك قال في أداء الوارث عن المورِّث بغير أمره في الصّوم: يجزئه إن شاء الله[٤].

وعلى هذا الأصل حكم الأضحيّة[٥]، فالتّقرّب بإراقة الدّم عُرِفَ بنصٍّ غير معقول المعنى، فيفوت بمضيّ الوقت؛ لأنّ مثله غير مشروعٍ قربةً للعبد في غير ذلك الوقت[٦].

فإن قيل: فعندكم يجب التّصدّق بالقيمة بعد مضيّ أيّام النّحر[٧]، وما ذلك

(١) الفدية في الصوم مشروعة بنص القرآن، قال تعالى: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فألحق الحنفية الصلاة بالصوم، وقالوا: لو مات وعليه صلوات فائته يلزمه الإيصاء بها، هذا إن كان قد قدر على أدائها، ولم يؤدها، وإلا فلا تجب عليه، وإن أوصى فتتنفذ وصيته من ثلث المال، ونرجو من الله القبول، وإنما علقوها بالمشيئة لعدم النص عليها، وإنما ألحقوها بالصوم احتياطا، هذا كله إن أوصى، فإن لم يوص سقطت في أحكام الدنيا. حاشية ابن عابدين: ٤/٤٥٤.

(٢) في (ط): (وقال محمدٌ).

(٣) المبسوط ٣/١٢٤، حاشية ابن عابدين ٢/٧٢ ٤/٤٥٣، وكشف الأسرار للنسفي: ١/٨٠.

(٤) قال في حاشية ابن عابدين: ٤/٤٥٤: «إذا أوصى بفدية الصوم يحكم بالجواز قطعاً، لأنه منصوص عليه، أما إذا لم يوص فتطوع بها الوارث، فقد قال محمد في الزيادات: يجزيه إن شاء الله تعالى، فعلق الأجزاء بالمشيئة لعدم النص». كذا في تحفة الفقهاء: ٢/٧٥٠. وانظر: فتح القدير ٢/٣٥٨، حاشية ابن عابدين ١/٣٥٦.

(٥) الأضحية: اسم لحيوان مخصوص، بسن مخصوص، يذبح بنية القربة، في يوم مخصوص، والأضحية واجبة على المسلم الحر المقيم الموسر، وقال أبو يوسف: هي سنة. تبيين الحقائق: ٦/٢، وملتقى الأبحر: ٢/٢٢٢.

(٦) ينظر: المبسوط ١٢/١٨، تبيين الحقائق ٦/٣، البحر الرائق ٨/١٩٧، حاشية ابن عابدين ٦/٣١٥، وبدائع الصنائع: ٤/٢٠٢.

(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٥/٦٨، تبيين الحقائق ١/٣١١، البحر الرائق ٣/٧٧.

إلا باعتبار إقامة القيمة مقام ما يضحّي به، وقد أثبتّم ذلك بالرّأي[1]!

قلنا: لا كذلك، ولكن يحتمل أن يكون المقصود بما هو الواجب في الوقت إيصالَ منفعة اللّحم إلى الفقراء، إلا أنّ الشّرع نصَّ على إراقة[2] الدّم؛ لما فيها من تطييب اللّحم، وتحقيق معنى الضّيافة، فالنّاس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحي في هذه الأيّام.

ويحتمل أن يكون المقصود إراقة الدّم الذي هو نقصانٌ للماليّة عند محمّدٍ رحمه الله، وتفويتٌ للماليّة عند أبي يوسف رحمه الله.

يتبيّن ذلك بالشّاة الموهوبة إذا ضحّى بها الموهوب له، فإنّ الواهب فيها لا يرجع[3] عند أبي يوسف رحمه الله[4].

وله أن يرجع فيها عند محمّدٍ رحمه الله[5]؛ لأنّه نقصانٌ محضٌ.

إلا أنّ الاحتمال ساقطُ الاعتبار في مقابلة النّصّ؛ ففي أيّام النّحر هو قادرٌ

---

(١) ينظر: المبسوط ١٢/١٨، تبيين الحقائق ٦/٣، البحر الرائق ٨/١٩٧، حاشية ابن عابدين ٦/٣١٥، وبدائع الصنائع: ٤/٢٠٢. قال في تبيين الحقائق: ٦/٥: «ولو لم يضح حتى مضت أيام النحر وكان غنياً، وجب عليه أن يتصدق بالقيمة، سواء كان اشترى أو لم يشتر، لأنها واجبة في ذمته، فلا يخرج عن العهدة إلا بالأداء، كالجمعة تقضى ظهراً». كذا في بدائع الصنائع: ٤/٢٠٢.

(٢) في (ط): (الشرع أمره بإراقة).

(٣) في (ط)، (ف): (لا يرجع فيها).

(٤) المبسوط (١٢/٩٩ ـ ١٠٠)، بدائع الصنائع ٥/٧٧، حاشية ابن عابدين ٨/٤٦٨. وفي (ف): أبي حنيفة، وهذا سهو، إذ لم يرد خلاف في هذه المسألة عن أبي حنيفة.

(٥) المبسوط (١٢/٩٩ ـ ١٠٠)، بدائع الصنائع ٥/٧٧ ٥/١٨٥، حاشية ابن عابدين ٨/٤٦٨. وتبيين الحقائق: ٥/١٠٠.

علىٰ أداء المنصوص[١] بعينه، فلا يصار إلىٰ الاحتمال بإقامة القيمة مقامه[٢]، وبعد مضيّ أيّام النّحر قد تحقَّق العجز عن أداء المنصوص عليه، فجاء أوان اعتبار الاحتمال.

واحتمال الوجه الأوّل يُلزِمه التّصدّقَ بالقيمة، لأنّ ذلك قربةٌ مشروعةٌ له في غير أيّام النّحر، والمعنىٰ فيه معقولٌ، والأخذ بالاحتياط في باب العبادات أصلٌ. فلاعتبار هذا الاحتمال ألزمناه التّصدّق بالقيمة، لا ليقوم ذلك مقام إراقة الدّم[٣].

وعلىٰ هذا الأصل قال أبو يوسف رحمه الله: من أدرك الإمام في الرّكوع في صلاة العيد لا يأتي بالتّكبيرات في الرّكوع[٤]؛ لأنّ محلّها القيام وقد فات، ومِثلُ الفائت غير مشروعٍ له في حالة الرّكوع، ليقيمه مقام ما عليه بطريق القضاء فيتحقّق الفوات فيه[٥].

وقال أبو حنيفة ومحمّدٌ رحمهما الله: حال الرّكوع مشبّهٌ بحالة القيام؛ لاستواء النّصف الأسفل من الرّاكع[٦]، وبه يفارِق القائم القاعد.

فباعتبار هذا الشّبه لا يتحقّق الفوات، وتكبير الرّكوع محسوبٌ من تكبيرات العيد، وهو مؤدًّىٰ في حالة الانتقال، فإذا كانت هذه الحالة محلاً لبعض تكبيرات

(١) في (ط) زيادة: (عليه).

(٢) دفع القيمة لا يجوز عن الأضحية في الوقت، لأن الوجوب تعلق بالإراقة. بدائع الصنائع: ٤/٢٠٠، وتبيين الحقائق: ٦/٥.

(٣) الهداية: ٤/٤٠٦، وبدائع الصنائع: ٤/٢٠٢، وتبيين الحقائق: ٦/٥.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ١/٢٧٨، البحر الرائق ٢/١٧٤، الفتاوىٰ الهندية ١/١٥١.

(٥) بدائع الصنائع: ١/٦٢٢، وحاشية ابن عابدين: ٥/١٢١.

(٦) في (ط): (الأسفل في الركوع).

العيد، نجعلها عند الحاجة محلاً لجميع التّكبيرات احتياطاً[1].

وعلىٰ هذا: لو ترك قراءة الفاتحة والسّورة في الأوليين؛ قضاها في الأخريين وجهر[2].

لأنّ محلّ أداء ركن القراءة القيام الذي هو ركن الصّلاة، إلا أنّه تعيّن القيام في الأوليين لذلك بدليلٍ موجبٍ للعمل وهو: خبر الواحد[3]، والقيام في الأخريين مثل القيام في الأوليين في كونه ركن الصّلاة؛ ولهذه المشابهة: لا يتحقّق الفوات، ويقضي القراءة في الأخريين.

ولو قرأ الفاتحة في الأوليين ولم يقرأ السّورة؛ قضىٰ السّورة في الأخريين[4]؛ لاعتبار هذا الشَّبه أيضاً[5].

فالقيام[6] في الأخريين غيرُ مَحَلٍّ[7] لقراءة السّورة أداءً، وهو مَحَلٌّ لقراءة

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ١/٢٧٨، البحر الرائق ٢/١٧٤، الفتاوىٰ الهندية ١/١٥١. فعند الإمام ومحمد تقضىٰ التكبيرات في الركوع، لأن التكبير واجب والتسبيح سنة، والإتيان بالواجب أولىٰ من السنة، وعند أبي يوسف فاتت عن محلها فتسقط. بدائع الصنائع: ١/٢٩٥، وملتقىٰ الأبحر: ١/٩٠.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٤٨، الهداية ١/٥٣، حاشية ابن عابدين ١/٤٥٩. الهداية: ١/٥٨، وتحفة الفقهاء: ١/٢٠٩، وبدائع الصنائع: ١/٢٩٥، وملتقىٰ الأبحر: ١/٩٠.

(٣) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب صفة الصلاة، باب يقرأ في الأخريين بفاتحة الكتاب، رقم (٧٤٣) عن أبي قتادة الأنصاري ﵁ أن النبي ﷺ كان يقرأ في الظهر في الأوليين بأم الكتاب وسورتين، وفي الركعتين الأخريين بأم الكتاب.. الحديث.

(٤) ينظر: المبسوط ١/٢٢١، تحفة الفقهاء ١/٢١٢، بدائع الصنائع ١/١٧٢.

(٥) هذا عند أبي حنيفة ومحمد، ولم يجز ذلك أبو يوسف ﵀. الهداية: ١/٥٨، وملتقىٰ الأبحر: ١/٩١.

(٦) في (ط): (والقيام).

(٧) في (ف) زيادة: (القراءة).

السّورة قضاءً بالمعنىٰ الذي بيّنّا.

ولو قرأ السّورة في الأوليين ولم يقرأ الفاتحة؛ لم يقض الفاتحة في الأخريين[1]؛ لأنّ القيام في الأخريين محلٌّ للفاتحة أداءً، فلو قرأها علىٰ وجه القضاء كان مغيّراً به ما هو مشروعٌ في صلاته مع وجود حقيقة الأداء.

وذلك ليس في ولاية العبد، فيتحقّق فوات قراءة الفاتحة بتركها في الأوليين لا إلىٰ خلَفٍ، فلا بدّ من القول بسقوطها عنه؛ إذ لا مثل لها صورةً أو معنًى ليقام مقامها.

وهذه الأقسام كلّها تتحقّق في حقوق العباد أيضاً.

أمّا بيان الأداء المحض فهو: في تسليم عين المغصوب إلىٰ المغصوب منه علىٰ الوجه الذي غصبه، وتسليمِ عين المبيع إلىٰ المشتري علىٰ الوجه الذي اقتضاه العقد.

ويتفرّع عليه: ما لو باع الغاصب المغصوبَ من المغصوب منه، أو وهبه له وسلّمه؛ فإنّه يكون أداءً لعين المستحَقّ بسببه، ويلغو ما صرّح به[2].

وكذلك لو أنّ المشتري شراءً فاسداً باع المبيع من البائع بعد القبض، أو

---

(١) وفي روايةٍ: يقضي. ينظر: المبسوط ١/٢٢١، تحفة الفقهاء ١/٢١٢، فتح القدير ١/٣٢٩. الهداية: ١/٥٧، وملتقىٰ الأبحر: ١/٩١.

(٢) لأنه حق للمغصوب منه، وقد أداه له، فصح الأداء، وتبطل صيغة العقد من بيع أو هبة أو غير ذلك، قال في البدائع ٦/١٤٢: «الأصل أن المالك يصير مسترداً للمغصوب بإثبات يده عليه، لأنه صار مغصوباً بتفويت يده عنه، فإذا أثبت يده عليه فقد أعاده إلىٰ يده فزالت يد الغاصب ضرورة». كذا في الفتاوىٰ الهندية: ٥/١٣٤، وحاشية ابن عابدين ط إحياء: ٥/١١٦.

وهبه وسلّمه؛ يكون أداءً لعين المستحَقّ بسبب فساد البيع[(١)].

وعلى هذا قلنا: لو أطعم الغاصب المغصوبَ منه الطّعامَ المغصوب، أو ألبسه الثّوب المغصوب وهو لا يعلم به؛ فإنّه يكون ذلك أداءً للعين المستحَقّ بالغصب[(٢)] ويتأكّد ذلك بإتلاف العين، فلا يبقى بعد ذلك للمغصوب عنه[(٣)] عليه شيءٌ.

والشّافعيّ أبى ذلك في أحد قوليه[(٤)]؛ لأنّ الأداء[(٥)] المستحَقّ مأمورٌ به شرعاً، والموجود منه غرورٌ، فلا يُجعل ذلك أداءً للمأمور، ولكن يُجعل استعمالاً منه للمغصوب منه في التّناول، فكأنّه تناول بنفسه[(٦)]، فيتقرّر عليه الضّمان.

وهذا ضعيفٌ؛ فالغرور في إخباره أنّه طعامه، وأداءُ الواجب في وضع الطّعام بين يديه وتمكينِه منه، وهما غيران.

وبالقول إنّما جاء الغرور لجهل المغصوب منه، لا لنقصانٍ في تمكينه، فلا يخرج به من أن يكون فعله أداءً لما هو المستحَقّ.

---

(١) لأن لكل واحد من المتعاقدين فسخ العقد عند فساد البيع، فإن باعة المشتري للبائع أو وهبه له، فقد أعاد إليه حقه، ويكون ذلك فسخاً للعقد الأول، لا بيعاً ثانياً. الهداية: ٣/٥٧، وتبيين الحقائق: ٤/٦٤.

(٢) ينظر: المبسوط ١١/٩٠، تبيين الحقائق ٥/٢٢٢، مجمع الضمانات ١/٣٣٣.

(٣) في (ط): (منه). وهي الأولى ويظهر أن عبارة الأصل تصحيف.

(٤) ينظر: روضة الطالبين ٥/١٠، مغني المحتاج ٢/٢٨٠، نهاية المحتاج ٥/١٥٧.

(٥) في (ط): (أداء).

(٦) في (ط): (لنفسه).

كما لو اشترىٰ عبداً، ثمّ قال البائع للمشتري: أعتق عبدي هذا، وأشار إلىٰ المبيع، فأعتقه المشتري وهو لا يعلم به؛ فإنّه يكون قابضاً[(١)]، وإن كان هو مغروراً بما أخبره البائع به، ولكن قبضه بالإعتاق، وخبرُ البائع وجهلُ المشتري غير مؤثّرٍ في ذلك، فبقي إعتاقه قبضاً تامّاً[(٢)].

ومن الأداء التّامّ: تسليم المسْلَم فيه وبدلِ الصّرف، فإنّ ذلك أداء المستحَقّ بسببه حكماً، بطريق أنّ الاستبدال متعذّرٌ فيه شرعاً قبل القبض، فيُجعل كأنّ المقبوض عينُ ما تناوله العقد حكماً، وإن كان غيره في الحقيقة، لأنّ العين تناول الدّين والمقبوض دَينٌ[(٣)].

وأمّا الأداء القاصر: فهو ردّ المغصوب مشغولاً بالدّين أو الجناية بسببٍ منه كان عند الغاصب.

ومعنىٰ القصور فيه: أنّه أدّاه لا علىٰ الوصف الذي استُحِقّ عليه أداؤه؛ فلوجود أصل الأداء قلنا: إذا هلك في يد المالك قبل الدّفع إلىٰ وليّ الجناية برئ الغاصب[(٤)].

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٤/٢٣٩، الدر المختار ٣/٦٤١.

(٢) البحر الرائق: ٤/٢٣٩، وحاشية ابن عابدين: ١١/١٣.

(٣) في (ف)، (د)، (ط): (لأنَّ العقد تناول الدَّين، والمقبوضُ عين)، وأشار في هامش (ك) إلىٰ أنه نسخةٌ.

(٤) فلو غصب عبداً فجنىٰ عنده، ثم رده إلىٰ مالكه، فالمالك بالخيار إما أن يدفعه بها أو يفديه، ويرجع علىٰ الغاصب بالأقل من قيمته ومن أرش الجناية، وإن هلك العبد في يد المالك قبل الدفع إلىٰ ولي الجناية فلا شيء لولي الجناية، لأن الواجب الأصلي هو الدفع، فيسقط حقه إذا مات، ولا يرجع المالك علىٰ الغاصب بشيء. الهداية: ٤/٥٥٠، ٥٦٢، وبدائع الصنائع: ٦/١٥١، ١٥٢، وحاشية ابن عابدين ط إحياء: ٥/٣٩٣، والفتاوىٰ الهندية: ٥/١٤٦.

ولقصورٍ في الصّفة قلنا: إذا دُفع إلىٰ وليّ الجناية، أو بِيعَ في الدّين رجع المالك علىٰ الغاصب بقيمته[1] كأنّ الرّدّ لم يوجد[2].

وكذلك[3] البائع إذا سلّم المبيع وهو مباح الدّم، فهذا أداءٌ قاصرٌ؛ لأنّه سلّمه علىٰ غير الوصف الذي هو مقتضىٰ العقد، فإن هلك في يد المشتري لزمه الثّمن؛ لوجود أصل الأداء[4].

وإن قُتل بالسّبب الذي صار مباح الدّم، رجع بجميع الثّمن عند أبي حنيفة رحمه الله[5]؛ لأنّ الأداء كان قاصراً، فإذا تحقّق الفوات بسببٍ مضافٍ إلىٰ ما به صار الأداء قاصراً، جُعل كأنّ الأداء لم يوجد.

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ رحمهما الله: الأداء قاصرٌ لعيبٍ في المحلّ[6]، فإنَّ حِلَّ الدّم في المملوك عيبٌ، وقصورُ الأداء بسبب العيب يُعتبر[7] ما بقي المحلّ قائماً.

فأمّا إذا فات بسبب عيبٍ حدث عند المشتري؛ لم ينتقض به أصل الأداء، وقد تلف هنا بقتلٍ أحدثه القاتل عند المشتري باختياره.

ولكنْ أبو حنيفة رحمه الله قال: استحقاق هذا القتل كان بالسّبب الذي به صار

---

(١) ينظر: المبسوط ٥١/٢٧.

(٢) المبسوط: ٤٧/١٤، والهداية: ٥٦٢/٤، والفتاوىٰ الهندية: ١٤٦/٥.

(٣) في (ط): (فكذلك).

(٤) الهداية: ٤٥٥/٣، وبدائع الصنائع: ١٥٣/٦، وتبيين الحقائق: ٤٢/٤.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ١٥٦/٧، الفتاوىٰ الهندية ٧٩/٣.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ١٥٦/٧، الفتاوىٰ الهندية ٧٩/٣.

(٧) في (د): (معتبرٌ).

الأداء قاصراً، فيحال بالتّلف على أصل السّبب[1].

ومن الأداء القاصر: إيفاء بدل الصّرف أو رأس مال السّلم إذا كان زُيوفاً، فإنّه قاصرٌ باعتبار أنّه دون حقّه في الصّفة، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمّدٌ رحمهما الله: له أن يردّ المقبوض في المجلس ويطالبه بالجياد.

ولو هلك المقبوض في يده قبل أن يردّه لم يرجع بشيءٍ[2]؛ لأنّ باعتبار الأصل كان فعله أداءً، فما لم ينفسخ ذلك الفعل لا ينعدم معنى الأداء فيه.

وبعد هلاكه يتعذّر فسخ الأداء في الهالك، ولا يمكن إيجاب مثله؛ لأنّ المقبوض مِلكُ القابض، فلا يكون مضموناً عليه له.

وصفة الجَودة منفردةٌ عن الأصل، ليس لها مثلٌ ـ لا صورةً ولا معنًى ـ في أموال الرّبا، فسقط حقّه[3].

وقال أبو يوسف رحمه الله: أستَحسِنُ أن يردّ مثل المقبوض[4]؛ لأنّ حقّه في الصّفة مرعيٌّ، ويتعذّر رعايته منفصلاً عن الأصل[5]، فيَردّ مثل المقبوض حتّى يقام ذلك مقام ردّ العين عند تعذُّر ردِّ العين، وينعدم به أصل الأداء فيطالبه بالأداء المستحَقّ بسببه.

---

(١) الهداية: ٣/٤٦، وتبيين الحقائق: ٤/٤٢.

(٢) ينظر: الهداية ٣/٨١، فتح القدير ٧/١٢٩، تبيين الحقائق ٤/١٣٠.

(٣) إذ لا قيمة للجودة إذا قوبلت بجنسها، وتقوم بخلاف جنسها فقط. الهداية: ٣/٨٩، وبدائع الصنائع: ٢/١٠٨، وتبيين الحقائق: ٤/١٣٠.

(٤) ينظر: الهداية ٣/٨١، فتح القدير ٧/١٢٩، تبيين الحقائق ٤/١٣٠.

(٥) الهداية: ٣/٨٩، وتبيين الحقائق: ٤/١٣٠.

قال: وهذا بخلاف الزّكاة فيما قبضه الفقير هناك، لا يمكن أن يُجعل مضموناً عليه؛ لأنّه في الحكم كأنّه يقبضه كفايةً له من الله تعالىٰ، لا من المعطي.

وبدون ردّ المثل يتعذّر اعتبار الجَودة منفردةً عن الأصل؛ ألا ترىٰ أنّ المقبوض وإن كان قائماً في يده لا يتمكّن من ردّه.

ومن الأداء الذي هو بمنزلة القضاء حكماً: أن يتزوّج امرأةً علىٰ عبدٍ لغيره بعينه، ثمّ يشتري ذلك العبد فيسلّمه إليها، فإنّ ذلك يكون أداءً لِعين المستحَقّ بسببه، وهو: التّسمية في العقد.

ولهذا لا يكون لها أن تمتنع من القبول[(١)]، وهذا: لأنّ كون المسمّىٰ مملوكاً لغير الزّوج لا يمنع صحّةَ التّسمية وثبوتَ الاستحقاق بها علىٰ الزّوج.

ألا ترىٰ أنّه تلزمه القيمة إذا تعذّر تسليم العين[(٢)]، وما ذلك إلا لاستحقاق الأصل[(٣)].

غير أنّ هذا أداءٌ هو في معنىٰ القضاء حكماً، فإنّ ما اشتراه الزّوج قبل أن يسلّمه إليها مملوكٌ له، حتّىٰ لو تصرّف فيه بالإعتاق ينفذ تصرّفه[(٤)].

---

(١) ومن هنا كان أداء، إذ لو لم يكن أداء لا تجبر عليه. كشف الأسرار للنسفي: ١/٧٤، وبدائع الصنائع: ٢/٥٧٢، وتبيين الحقائق ٢/١٥٠.

(٢) ينظر: المبسوط ١١٠/١٥، الفتاوىٰ الهندية ٣١٦/١، البحر الرائق ١٥٦/٣، تبيين الحقائق ١٠٥/٤.

(٣) بدائع الصنائع: ٥٧٢/٢، وتبيين الحقائق: ١٥٠/٢.

(٤) وهذا تفريع علىٰ كونه شبيهاً بالقضاء، لأن المرأة لا تملكه إلا إذا سلم إليها، وقبل التسليم هو ملكه، كما أن قبل الشراء كان ملكاً للغير، ولما كانت ذات العبد موجودة في كلتا الحالتين، ووصف المملوكية متغير فيهما، جعل أداء شبيهاً بالقضاء. كشف الأسرار للنسفي: ٧٥/١، وبدائع الصنائع: ٥٨٠/٢.

ولو أعتقته المرأة قبل التّسليم إليها لم ينفذ عتقها(١) ، ولو كان أباها لم يَعتِق عليها(٢) ، فهذا التّسليم من الزّوج أداء مالٍ من عنده مكان ما استُحِقّ عليه ، فمن هذا الوجه يشبه القضاء.

ولو قضى القاضي لها بالقيمة قبل أن يتملّكه الزّوج ، ثمّ تملّكه فسلّمه إليها ؛ لم يكن ذلك أداءً مستحَقّاً بالتّسمية ، ولكن يكون مبادلةً بالقيمة التي تقرّر حقّها فيه ، حتّى إنّها إذا لم ترض بذلك لا يكون للزّوج أن يجبرها على القبول(٣) ، بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة(٤).

وأمّا القضاء بمثلٍ معقولٍ ، فبيانه في ضمان الغصوب المتلفات(٥) ، فإنّ الغاصب يؤدّي مالاً من عنده هو مثلٌ لما كان مستحقّاً عليه بسبب الغصب.

وهو نوعان:

مثلٌ صورةً ومعنًى ، كما في المكيل والموزون.

ومثلٌ معنًى لا صورةً ، والمقصود: جبران حقّ المتلف عليه.

وفي المثل صورةً ومعنًى هذا المقصود أتمّ منه في المثل معنًى ، فلا يصار

(١) لأن من شروط صحة الإعتاق أن يكون مملوكاً لها ، وهي لم تملكه بعد. كشف الأسرار للنسفي: ٧٥/١ ، وتبيين الحقائق: ٦٧/٣.

(٢) فإذا قضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها إليه ، لتقرر حكم الخلف. كشف الأسرار للنسفي: ٧٥/١.

(٣) ينظر: المبسوط ٦٨/٥ ، فتح القدير ٣٥٧/٣ ، حاشية ابن عابدين ١٢٧/٣.

(٤) والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ، فأما القيمة فهي مثل من حيث المعنى دون الصورة ، فلا يعدل من المثل إلى القيمة إلا عند التعذر. بدائع الصنائع: ١٤٣/٦.

(٥) في (ط) ، (د): (الغصوب والمتلفات) ، وفي (ف): (المغصوب والمتلفات).

إلىٰ المثل معنًى لا صورةً إلا عند الضّرورة(١)، كما لا يصار إلىٰ المثل إلا عند تعذُّر ردِّ العين.

فلو أراد أداء القيمة مع وجود المثل في أيدي النّاس؛ كان للمغصوب منه أن يمتنع من قبوله(٢).

وإذا انقطع المثل من أيدي النّاس؛ فحينئذٍ تتحقّق الضّرورة في اعتبار المثل في معنىٰ الماليّة، وسقط(٣) اعتبار المثل صورةً؛ لتحقُّق فواته(٤).

ثمّ قال محمّدٌ رحمه الله: تُعتبر قيمته في آخر أوقات وجوده(٥)؛ لأنّ الضّرورة تتحقّق عند انقطاعه من أيدي النّاس(٦)(٧).

وقال(٨) أبو حنيفة رحمه الله: تُعتبر وقتَ الخصومة(٩)؛ لأنّ المثل قائمٌ بالذمّة حكماً، وأداءُ المثل بصورته موهومٌ بأن يصبر إلىٰ أوانه، فإنّما تتحقّق الضّرورة عند المطالبة، وذلك وقتَ قضاء القاضي(١٠).

(١) الهداية: ٣٣٥/٤، وبدائع الصنائع: ١٤٣/٦، وشرح فتح القدير: ٢٤٦/٨.

(٢) فإن كان المغصوب موجوداً بعينه وجب رده، فإن تعذر رده انتقل الحكم من الرد إلىٰ الضمان، لأن الضمان خلفٌ عن رد العين، وإنما يصار إلىٰ الخلف عند العجز عن رد الأصل، الهداية: ٣٣٥/٣، وبدائع الصنائع: ١٤٠/٦، ١٤٤.

(٣) في (ف): (ويسقط).

(٤) الهداية: ٣٣٥/٣، وبدائع الصنائع: ١٤٤/٦.

(٥) ينظر: تحفة الفقهاء ٩٧/٣، بدائع الصنائع ١٥١/٧، الهداية ١٢/٤، تبيين الحقائق ٢٢٣/٥.

(٦) في هامش (ك): (في التتمة: المراد به: الانقطاع في الأسواق).

(٧) المبسوط: ٥٠/١١، والهداية: ٣٣٥/٣، وبدائع الصنائع: ١٤٤/٦، وملتقىٰ الأبحر: ١٨٩/٢.

(٨) في (ك): (قال) بلا واو، والمثبت من بقية النسخ.

(٩) ينظر: تحفة الفقهاء ٩٧/٣، بدائع الصنائع ١٥١/٧، الهداية ١٢/٤، تبيين الحقائق ٢٢٣/٥.

(١٠) المبسوط: ٥٠/١١، وبدائع الصنائع: ١٤٤/٦، وملتقىٰ الأبحر: ١٨٩/٢.

وقال أبو يوسف رحمه الله: بالانقطاع يتحقّق الفوات، وذلك غير موجبٍ للضّمان، إنّما الموجِب أصل الغصب، فتعتبر قيمته وقت الغصب[1].

وهذا لأنّ القيمة خلَفٌ عن ردّ العين، ولهذا كان قضاءً، والخلَف إنّما يكون واجباً بالسّبب الذي به كان الأصل واجباً.

وفيما ليس له مثلٌ صورةً[2] تجب قيمته وقت الغصب، ويكون ذلك قضاءً بالمثل معنىً لمّا تعذّر اعتبار المثل صورةً. حتّى إنّ فيما يتعذّر اعتبار المثل صورةً ومعنىً يتحقّق الفوات غيرَ موجبٍ شيئاً سوى الإثم، وذلك بأن يَغصِب زوجة إنسانٍ أو ولده، فإنّ الأداء مستحَقٌّ عليه؛ ولو مات في يده لم يضمن شيئاً[3]؛ لِتحقُّق الفوات بانعدام المثل صورةً ومعنىً[4].

وعلى هذا الأصل قلنا: المنافع لا تضمن بالمال بطريق العدوان المحض[5][6]؛ لأنّ ضمان العدوان مقدّرٌ بالمثل نصّاً[7]، ولا مماثلة بين العين

---

(١) ينظر: تحفة الفقهاء ٣/٩٧، بدائع الصنائع ٧/١٥١، الهداية ٤/١٢، تبيين الحقائق ٥/٢٢٣.

(٢) في هامش (ف): (كما إذا غصب حيوانًا).

(٣) ينظر: المبسوط ٢٦/١٨٦، بدائع الصنائع ٧/١٤٦، الدر المختار ٦/٦٢٣، مجمع الضمانات ١/٣١٤.

(٤) لأن شرط الغصب أن يكون المغصوب مالاً، والحر ليس بمال. بدائع الصنائع: ٦/١٣٦، وحاشية ابن عابدين ط إحياء: ٥/٣٩٩.

(٥) في هامش (ك): (وإنما قال: بطريقِ العدوان المحض؛ احترازًا عما إذا استأجر دارًا شهرًا بعشرة دراهم وسكن شهرين، فإنه يجب الأجر في الشهر الثاني أيضًا. قاله خواهر زاده).

(٦) ينظر: المبسوط ١١/٨٧، تحفة الفقهاء ٣/٩٠، بدائع الصنائع ٥/٢٨٣، فتح القدير ٧/٤٨٨.

(٧) في هامش (ك): (في قوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾).

والمنفعة صورةً ولا معنًى[١].

لأنّ من ضرورة كون الشّيءِ مِثلاً لغيره أن يكون ذلك الغير مِثلاً له؛ ثمّ العين لا تُضمن بالمنفعة بطريق العدوان قطّ، فعرفنا أنّه لا مماثلة بينهما.

وكذلك المنفعة لا تُضمن بالمنفعة؛ فإنّ الحُجَر المبنيّة على تقطيعٍ واحدٍ وتؤاجَر بأجرةٍ واحدةٍ، لا تكون منفعة إحداها[٢] مِثلاً لمنفعة الأخرى في ضمان العدوان[٣]، مع وجود المشابهة صورةً ومعنًى في الظّاهر؛ فلَأنْ لا تُضمن المنفعة بالعين ولا مشابهةَ بينهما صورةً ولا معنًى كان أولى، وانتفاء المشابهة صورةً لا يخفى.

وأمّا معنًى[٤]: فلأنّ المنافع أعراضٌ لا تبقى وقتين، والعين تبقى؛ وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوتٌ عظيمٌ في المعنى.

وبهذا تبيّن: أنّه لا ماليّة في المنفعة حقيقةً؛ لأنّ الماليّة لا تسبق الوجود، وبعد الوجود تثبت بالإحراز والتّموّل، وذلك لا يتصوّر فيما لا يبقى وقتين.

وبهذا تبيّن أيضاً: أنّ الإتلاف والغصب لا يتحقّق في المنفعة[٥]؛ فإنّ المعدوم ليس بشيءٍ، فلا يتحقّق فيه فعلٌ هو غصبٌ أو إتلافٌ؛ وكما يوجد

(١) هذا إذا لم تنقص باستعماله، فإن نقصت ضمن النقصان. الهداية: ٤/٣٤٤، وبدائع الصنائع: ٦/١٣٥، وملتقى الأبحر: ٢/١٩٠، وتبيين الحقائق: ٥/٢٢٥.

(٢) في (ط): (إحداهما).

(٣) كشف الأسرار للنسفي: ١/٨٦.

(٤) في (ط): (المعنى).

(٥) الهداية: ٤/٣٤٤، وبدائع الصنائع: ٦/١٣٥، ٥٦٦.

يتلاشىٰ، وفي حال تلاشيه لا يُتصوّر فيه الغصب والإتلاف، إلا أنّ الشّرع في حكم العقد جعل المعدوم حقيقةً من المنفعة كالموجود، أو أقام العين المنتفَع به مقام المنفعة للحاجة إلىٰ ذلك.

وهذه الحاجة إنّما تتحقّق في العقد، فيثبت هذا الحكم فيما يترتّب علىٰ العقد من الضّمان، جائزاً كان أو فاسداً.

لأنّ الفاسد لا يمكن أن يُجعل أصلاً بنفسه ليُعرف حكمه من عينه، فلا بدّ من أن يُردّ حكمه إلىٰ الجائز.

ثمّ ضمان العقد ـ فاسداً كان أو جائزاً ـ يُبتنىٰ علىٰ التّراضي لا علىٰ التّساوي نصّاً[1]، والتّراضي يتحقّق مع انعدام المماثلة؛ فلهذا كان مضموناً بالعقد، فاسداً كان أو جائزاً، ووجوب الضّمان يُلزِمه الخروجَ عنه بالأداء، فيكون ذلك بحسب الإمكان.

يوضّحه: أنّ قِوام[2] الأعراض بالأعيان، والعين يَقوم بنفسه، ولا مماثلة بين ما يَقوم بنفسه، وبين ما يَقوم بغيره، بل ما يَقوم بنفسه أزيد في المعنىٰ لا محالة، ولكن هذه الزّيادة[3] يسقط اعتبارها في ضمان العقد[4]؛ لوجود التّراضي، فاسداً كان العقد أو جائزاً.

ولا وجه لإسقاط اعتبار هذه الزّيادة في ضمان العدوان؛ لأنّ بظلم الغاصب

---

(١) في هامش (ك): (من المتعاقدين).
(٢) في (د): (قيام).
(٣) في هامش (ف): (وهو كونه قائمًا بنفسه).
(٤) في هامش (ك): (أي: عقد الإجارة).

لا تسقط حرمة ماله، فلو أوجبنا عليه هذه الزّيادة أهدرناها في حقّه[1].

ولو لم نوجب الضّمان[2] لم يَهدُر حقُّ المغصوب منه، بل يتأخّر إلىٰ الآخرة، وضرر التّأخير دون ضرر الإهدار.

وإذا ألزمناه أداء الزّيادة كان ذلك مضافاً إلينا[3]، وإذا لم نوجب الضّمان لِتعذُّر إيجابِ المثل صورةً ومعنًىٰ؛ لا يكون سقوط حقّ المغصوب منه في[4] أحكام الدّنيا مضافاً إلينا، بمنزلة من ضرب إنساناً ضرباً لا أثر له، أو شتمه شتيمةً لا عقوبة[5] فيها في الدّنيا.

وعلىٰ هذا[6] الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قطع يد إنسانٍ عمداً، ثمّ قتله عمداً قبل البُرء يتخيّر الوليّ[7].

لأنّ القطع ثمّ القتل مِثل الأوّل صورةً ومعنًىٰ، والقتل بدون القطع مِثلٌ معنًىٰ، فالرّأي إلىٰ الوليّ في ذلك[8].

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ رحمهما الله: القتل بعد القطع قبل البُرء تحقيقٌ لموجَب

(١) في هامش (ك): (أي: في حق الغاصب).
(٢) في (ف) زيادة: (يعني في مال الغاصب).
(٣) في هامش (ك): (أي: المجتهد).
(٤) في (ط)، (د): (في حق).
(٥) في (ف) زيادة: (له).
(٦) قوله: (هذا) زيادةٌ من (ط)، (ف)، (د).
(٧) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٥٣٤)، المبسوط ٢٦/١٦٩، بدائع الصنائع ٧/٣٠٣.
(٨) فإن شاء الولي اقتصر علىٰ القتل، وإن شاء طالب بالقطع ثم بالقتل، هذا إن قتله قبل بالبرء، أما إذا قطعها عمداً فبرأت ثم قتله عمداً، فإنه يؤخذ بالأمرين جميعاً. الهداية: ٤/٥١٤، وملتقىٰ الأبحر: ٢/٢٩٠، وتبيين الحقائق: ٦/١١٧، وحاشية ابن عابدين ط إحياء: ٥/٣٦٠.

الفعل الأوّل، فالقتل به من الوليّ يكون مِثلاً كاملاً، فلا يصار إلى القطع[١].

وقال أبو حنيفة ﷺ: هذا اعتبار[٢] المعنى، فأمّا من حيث الصّورة: المِثلُ للأوّل هو القطع ثمّ القتل، والقتل بعد القطع تارةً يكون محقِّقاً لموجَب الفعل الأوّل، وتارةً يكون ماحياً أثر الفعل الأوّل، حتّى إذا كان القاتل غير القاطع كان القصاص في النّفس على الثّاني خاصّةً، فلا يسقط اعتبار المماثلة صورةً بهذا المعنى[٣].

فأمّا القضاء بمثلٍ غير معقولٍ فهو: ضمان المحترَم المتقوِّم الذي ليس بمالٍ، بما هو مالٌ.

يعني: ضمان النّفس والأطراف بالمال في حالة الخطإ، فإنّه ثابتٌ بالنّص من غير أن يُعقل فيه المعنى[٤]؛ لأنّه لا مماثلة بين الآدميّ والمال صورةً ولا معنًى.

فالآدميّ مالكٌ للمال، والمال مخلوقٌ لإقامة مصالح الآدميّ به، ثمّ الشّرع أوجب الدّيّة في القتل خطأً، فما عُقل من ذلك إلا معنى المِنّة على القاتل بتسليم نفسه له لعذر الخطأ، ومعنى المنّة على المقتول بصيانة دمه عن الهدر، وإيجابِ مالٍ يُقضى به حوائجه، أو حوائج ورثته الذين يَخلُفونه.

---

(١) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٥٣٤)، المبسوط ١٦٩/٢٦، بدائع الصنائع ٣٠٣/٧.

(٢) في (ط): (باعتبار).

(٣) الهداية: ٥١٤/٤، وتبيين الحقائق: ١١٧/٦.

(٤) النص هو قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾ النساء: ٩٢.

ولهذا لا نوجبه مع إمكان[1] إيجاب المثل بصفته وهو القِصاص[2]؛ لأنّه هو المِثل صورةً ومعنًى.

فالمعنى المطلوب هو الحياة، وفي القصاص حياةٌ لا في المال[3]، فإذا لم تكن هذه الحالة[4] في معنى المنصوص عليه من كلّ وجهٍ؛ يتعذّر إلحاقها به وإيجابُ المال.

وعلى هذا الأصل: لو قَتل مَن[5] عليه القِصاص إنسانٌ آخر؛ لا يضمن لمن له القصاص شيئاً[6]؛ لأنّ ملك القصاص الثّابت له ليس بمالٍ[7]، فلا يكون المال مِثلاً له، لا صورةً ولا معنًى.

وكذلك لو قتل زوجة إنسانٍ، لا يضمن للزّوج شيئاً باعتبار ما فوّت عليه من ملك النّكاح[8]؛ لأنّ ذلك ليس بمالٍ[9]، فلا يكون المال مِثلاً له صورةً ومعنًى.

---

(١) في (ط): (لا يوجبه مع إمكانه).

(٢) فالقتل عمداً يمكن إيجاد مثله وهو القصاص فلا يوجب الدية، وإنما يوجب القصاص، أما القتل خطأً فلا يمكن إيجاد مثله على نفس الصفة، فلذلك لجأنا إلى الدية، لعدم وجود المثل صورة ومعنى. الهداية: ٤/٥٠٢. والاختيار: ٥/٤٤٦.

(٣) كما قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

(٤) في هامش (ك): (أي: إيجاب أحد الشيئين: إما المال وإما القِصاص كما زعم الشافعي).

(٥) (مَن) مفعولُ (قَتل).

(٦) ينظر: المبسوط ٢٦/١٨٣.

(٧) فلو قتل القاتلَ إنسان آخر، فليس لولي المقتول الأول شيء، مع أنه قد فوت عليه القصاص، لأن القصاص ليس بمال، ولا مثل له، فلا يضمن. كشف الأسرار للنسفي: ١/٨٨، وبدائع الصنائع: ٦/٢٠٠، والاختيار: ٥/٤٥٠.

(٨) ينظر: المبسوط ٢٤/٦٣.

(٩) كشف الأسرار للنسفي: ١/٨٩.

وهذا لأنّ ملك النّكاح مشروعٌ للسّكن والنّسلِ، والمالُ بِذْلةٌ لإقامة المصالح، فكيف يكون بينهما مماثلةٌ؟ وإذا تحقّق انعدام المثل تحقّق الفوات.

وعلىٰ هذا الأصل قلنا: شهود العفو عن القِصاص إذا رجعوا لم يضمنوا شيئاً[1].

وكذلك المكرِه للوليّ علىٰ العفو بغير حقٍّ لا يضمن شيئاً[2]؛ لأنّه أتلف عليه ما ليس بمالٍ متقوِّمٍ.

ولا وجه لإيجاب الضّمان هنا صيانةً لملكه في القصاص؛ فالعفو[3] مندوبٌ إليه شرعاً، وإهدارُ مِثله لا يَقبُح.

وكذلك قلنا شهود الطّلاق بعد الدّخول إذا رجعوا، لم يضمنوا للزّوج شيئاً[4]، والمكرِه علىٰ الطّلاق بعد الدّخول كذلك[5].

والمرأة إذا ارتدّت لا تضمن للزّوج شيئاً[6]، ولو جامعها غير[7] الزّوج لا يضمن للزّوج شيئاً[8]؛ لأنّه أتلف عليه ملك النّكاح، وذلك ليس بمالٍ متقوّمٍ، فلا يكون المال مثلاً له صورةً ولا معنىً.

---

(١) ينظر: المبسوط ١٧/٥، بدائع الصنائع ٧/١٨٦، تبيين الحقائق ٤/٢٥١.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٦/٢٨٥، الفتاوىٰ الهندية ٥/٥٢، حاشية ابن عابدين ٣/٢٣٦.

(٣) في (ف) زيادة: (منه).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٦/٢٨٣، البحر الرائق ٧/١٣٥، فتح القدير ٧/٤٩١، حاشية ابن عابدين ٧/٢٥٣.

(٥) ينظر: تحفة الفقهاء ٣/٢٧٦، البحر الرائق ٨/٨٧، تبيين الحقائق ٥/١٨٨.

(٦) ينظر: المبسوط ١٧/٤، تبيين الحقائق ٣/٦١، فتح القدير ٧/٤٨٨.

(٧) في (ط)، (د): (ابن)، وفي (ف) ضرب علىٰ (ابن) ثم صحح فوقها: (غير).

(٨) ينظر: الهداية ٢/٤٥، البناية شرح الهداية ٥/٥٣٢، فتح القدير ٤/٤٠٨.

والصّيانة هنا للمحلّ المملوك لا للملك الوارد عليه ؛ ألا ترىٰ أنّ إزالة هذا الملك بالطّلاق صحيحٌ من غير شهودٍ ووليٍّ وعِوضٍ[1].

ولهذا قلنا: إنّ البُضع لا يتقوّم عند الخروج من ملك الزّوج[2]، وإن كان يتقوّم عند الدّخول في ملكه[3] ؛ لأنّ معنىٰ الخطر للمحلّ.

ووقتُ التّملّك وقتُ الاستيلاء علىٰ المحلّ بإثبات الملك، فيكون متقوِّماً لإظهار خطره، فأمّا وقت الخروج فهو: وقت إطلاق المحلّ وإزالة الاستيلاء عنه، فلا يظهر حكم التّقوّم فيه[4].

ولا يَدخل علىٰ ما قلنا شهودُ الطّلاق قبل الدّخول إذا رجعوا، فإنّهم يضمنون نصف الصّداق للزّوج[5].

لأنّهم لا يضمنون شيئاً من قيمة ما أتلفوا، وهو البُضع، فقيمته مهر المثل، ولا يضمنون شيئاً منه، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البُضع قبل الدّخول يكون مسقطاً للمطالبة بالعِوض المسمّىٰ إذا لم يكن ذلك بسببٍ مضافٍ إلىٰ الزّوج.

فهُمَا ـ بالإضافة إلىٰ الزّوج بشهادتهما علىٰ الطّلاق ـ كالمُلزِمَينِ له[6] نصفَ الصّداق حكماً، أو كأنّهما فوّتا عليه يده في ذلك النّصف[7] بعد فوات

---

(١) الهداية: ٣/٢٥٠، بدائع الصنائع: ٣/١٥٨، كشف الأسرار ١/٩٠.

(٢) ينظر: المبسوط ٦/١٩٢، تبيين الحقائق ٢/٢٦٩، مجمع الأنهر ٣/٣٠٢.

(٣) الهداية: ٣/١٤٩، واللباب: ٤/٧٥.

(٤) الهداية: ٣/١٥٠، واللباب: ٤/٧٥.

(٥) ينظر: المبسوط ١٧/٤، البحر الرائق ٧/١٣٤، فتح القدير ٦/٥٠٢.

(٦) في (د): (عليه).

(٧) في هامش (ك): (أي: النصف الواجب عليه بسبب الشهادة علىٰ الطلاق قبل الدخول).

تسليم البُضع فيكونان بمنزلة الغاصبَين في حقّه[١].

ومن القضاء الذي هو في حكم الأداء: ما إذا تزوّج امرأةً علىٰ عبدٍ بغير عينه، فأتاها بالقيمة؛ أُجبرت علىٰ القبول[٢]، وكان ذلك قضاءً بالمثل[٣] للمسمّىٰ مِن عنده هو[٤] في معنىٰ الأداء؛ لأنّ العبد المطلَق معلوم الجنس، مجهول الوصف.

فباعتبار كونه معلوم الجنس يكون أداءً للمسمّىٰ بتسليم العبد؛ ولهذا لو أتاها به أُجبرت علىٰ القبول[٥].

ومن حيث إنّه مجهول الوصف يتعذّر عليها المطالبة بعين المسمّىٰ، فتكون[٦] القيمة قضاءً هو في حكم الأداء، فتُجبَر علىٰ قبولها.

بخلاف العبد إذا كان بعينه، أو المكيل والموزون[٧] إذا كان موصوفاً أو معيّناً[٨]؛ لأنّ المسمّىٰ معلومٌ بعينه وصفته، فتكون القيمة بمقابلته قضاءً ليس في معنىٰ الأداء، فلا تجبَر علىٰ القبول إذا أتاها به[٩]، إلا عند تحقّق العجز عن تسليم ما هو المستحَقّ، كما في ضمان الغصب[١٠] علىٰ ما قرّرنا والله أعلم.

---

(١) بدائع الصنائع: ٥/٤٢٨، واللباب: ٤/٧٤.

(٢) ينظر: المبسوط ٥/٦٨، فتح القدير ٣/٣٥٧، حاشية ابن عابدين ٣/١٢٧.

(٣) في (د): (بمثل).

(٤) في (ط): (وهو).

(٥) الهداية: ٣/٢٢٧، وبدائع الصنائع: ٢/٥٧٢، وتبيين الحقائق: ٢/١٥٠.

(٦) في (ط): (فيكون تسليم).

(٧) في (ط): (أو الموزون).

(٨) الهداية: ١/٢٢٧، وبدائع الصنائع: ٢/٥٧٢.

(٩) ينظر: المبسوط ٥/٨٠، بدائع الصنائع ٢/٢٨٤، تبيين الحقائق ٢/١٥١.

(١٠) فمن غصب شيئاً فهلك في يده فعليه مثله، فإن لم يجد مثله فعليه القيمة. الهداية: ٤/٣٣٥، بدائع الصنائع: ٦/١٤٤.

فَصْـلٌ
في بيان مقتضى الأمر في صفة الحُسن للمأمور به

قال رضي الله عنه: اعلم أنّ مطلق مقتضى[1] الأمر كونُ المأمور به حسناً شرعاً.

وهذا الوصف غير ثابتٍ للمأمور به نفسِه[2][3]، فإنّه أحد تصاريف الكلام، فيتحقّق في القبيح والحسن جميعاً لغةً كسائر التّصريفات[4].

ولا نقول: إنّه ثابتٌ عقلاً كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله[5]، لأنّ العقل بنفسه

(١) في (ف)، (د): (مقتضى مطلق).

(٢) في هامش (ك): (يعني: أيُّما وُجد صيغة الأمر فالحُسن ليس من مقتضاه، فإنَّ قولنا: اكفُر، صيغةُ الأمر، وليس بحسن، بل الحُسن يثبت من جهة الشرع).

(٣) في (د) زيادة: (لغةً) وأشار إلى كونها نسخةً، وفي: (ف): (لغةً) بدل: (نفسه)، وأشار إلى أن: (نفسه) نسخة، وفي (ط): (بنفسه).

(٤) صفة الحسن للمأمور به من قضية حكمة الآمر، لا من قضية نفس الأمر، إذ الأمر قد يرد من السفيه على وجه السفه، وهو أمر حقيقة، كالسلطان الظالم يأمر إنساناً بالقتل بغير حق، يكون أمراً، مع أنه سفه وحرام، ولكن الأمر من الحكيم لا يكون إلا بصفة الحسن. ميزان الأصول: ص ١٧٥.

(٥) تحقيق المسألة: اختلف العلماء في التحسين والتقبيح، وما يترتب عليهما من ثواب وعقاب أقوال: الأول: أن حسن الأشياء وقبحها، والثواب والعقاب عليها شرعيان، وهو قول الأشعرية. الثاني: عقليان، وهو قول المعتزلة. الثالث: أن حسنها وقبحها ثابت بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع، وعليه جمهور الحنفية. ميزان الأصول: ص ١٧٦، كشف الأسرار ٩١/١، البحر المحيط ١٤٥/١.

غير موجِبٍ عندنا[١].

وبيان كونه ثابتاً شرعاً: أنّ الله تعالىٰ لا يأمر بالفحشاء، كما نصّ عليه في محكم تنزيله.

والأمر طلب إيجاد المأمور[٢] بأبلغ الجهات، ولهذا كان مطلَقه موجِباً شرعاً، والقبيح واجب الإعدام شرعاً، فما هو واجب الإيجاد شرعاً تُعرَف صفةُ الحُسن فيه شرعاً.

ثمّ هو في صفة الحُسن نوعان: حَسَنٌ لمعنًىٰ في نفسه، وحَسَنٌ لمعنًىٰ في غيره.

والنّوع الأوّل قسمان: حَسَنٌ لعينه لا يحتمل السّقوط بحالٍ، وحَسَنٌ لعينه قد يحتمل السّقوط في بعض الأحوال.

والقسم الثّاني نوعان أيضاً: حَسَنٌ لمعنًىٰ في غيره، وذلك[٣] مقصودٌ بنفسه[٤]، لا يحصل به ما لأجله كان حسناً[٥]، وحسنٌ لمعنًىٰ في ....

---

(١) هو قول العراقيين منهم، وبه قال الإسمندي، واللامشي، وابن ملكٍ، وغيرهم. ينظر: بذل النظر (ص: ٦٧٧)، التوضيح لمتن التنقيح ١/١٨٩، شرح المنار لابن ملكٍ (ص: ٤٨)، كشف الأسرار ١/٢٧٠، التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه ١/٣٨٠.

(٢) في (ط) زيادة: (به).

(٣) في هامش (ك): (أي: المعنىٰ).

(٤) في (ط): (في نفسه)، وفي (ف) زيادة: (كالصلاة) وأشار إلىٰ أنها نسخةٌ.

(٥) وبعبارة أخرىٰ: أن يكون ذلك الغير هو المقصود، وهو الموصوف بالحسن حقيقة، لكن الفعل المأمور به وسيلة إليه، فيصير حسناً لحسنه، كالسعي إلىٰ صلاة الجمعة، فالسعي ليس حسناً في نفسه، إذ هو مشي ونقل أقدام، وإنما حسن وصار مأموراً به لأنه سبيل لإقامة الجمعة، فلا تسقط=

غيره[١] يتحقّق بوجوده ما لأجله كان حَسَناً.

وأمّا النّوع الأوّل من القسم الأوّل فهو: الإيمان بالله تعالىٰ وصفاته، فإنّه مأمورٌ به. قال الله تعالىٰ: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ﴾[٢] [النساء: ١٣٦]. وهو حسنٌ لعينه، وركنُه التّصديق بالقلب والإقرار باللّسان[٣].

فالتّصديق لا يَحتمل السّقوط بحالٍ، ومتىٰ بدّله بغيره فهو كفرٌ منه علىٰ أيّ وجهٍ بدّله، والإقرار حسَنٌ لعينه، وهو يحتمل السّقوط في بعض الأحوال.

حتّىٰ إنّه إذا بدّله بغيره لعذر الإكراه؛ لم يكن ذلك كفراً منه إذا كان مطمئنّ القلب بالإيمان، وهذا لأنّ اللسان ليس بمعدِن التّصديق، ولكن يعبِّر اللسان عمّا في قلبه، فيكون دليلَ التّصديق وجوداً وعدماً[٤].

= عنه صلاة الجمعة بمجرد السعي، لأن السعي ليس مقصوداً في نفسه. ميزان الأصول: ص ١٧٩، وكشف الأسرار: ١/٤٠٢.

(١) في (ف) زيادة: (كالجهاد) وقد أشار إلىٰ أنها نسخةٌ.

(٢) في (ف)، (د)، (ط) زيادة: ﴿وَرَسُولِهِۦ﴾.

(٣) هذا علىٰ قول مرجئة الفقهاء، وقال أهل السنة: هو قولٌ باللسان، واعتقادٌ بالقلب، وعملٌ بالجوارح. ينظر: مقالات الإسلاميين (ص: ٢٩٣)، الإيمان لابن منده ١/٣٣١، شرح الطحاوية (ص: ٣٧٣).

(٤) في هذا نظرٌ، فإنه لا يلزم من انتفاء القول انتفاء التصديق، فقد صدق أحبار اليهود بنبوة محمدٍ ﷺ ولم يتبعوه، ولم يتلفظوا بكلمة الشهادة، كما قال تعالىٰ: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣] كما لا يلزم أيضاً من ثبوت القول ثبوت التصديق إذ المنافق يشهد بلسانه بما لا يعقد عليه قلبه، قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١].

فإذا بدّله بغيره في وقتٍ يكون متمكّناً من إظهاره كان كافراً، وإذا زال تمكُّنه من الإظهار بالإكراه لم يصر كافراً.

لأنّ سبب الخوف على نفسه دليلٌ ظاهرٌ على بقاء التّصديق بالقلب، وأنّ الحامل له على هذا التّبديل حاجته إلى دفع الهلاك عن نفسه، لا تبديل الاعتقاد[1].

فأمّا في وقت التّمكّن تبديلُه دليلُ تبديلِ الاعتقاد، فكان ركنَ الإيمان وجوداً وعدماً، وإن كان دون التّصديق بالقلب؛ لاحتماله السّقوط في بعض الأحوال[2].

ومن هذا النّوع: الصّلاة، فإنّها حسنةٌ؛ لأنّها تعظيمٌ للّه تعالى قولاً وفعلاً بجميع الجوارح، وهي تحتمل السّقوط في بعض الأحوال؛ فكانت في صفة الحُسن نظيرَ الإقرار، ولكنّها ليست بركن الإيمان في جميع الأحوال[3].

فالإقرار دليل التّصديق وجوداً وعدماً[4]، والصّلاة لا تكون دليل التّصديق

---

(١) فقيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد، ومع ذلك فالنطق له مباح وليس بواجب، والأفضل أن لا ينطق بكلمة الكفر حتى يقتل، لأن في ذلك إعزازاً للدين، وغيظاً للمشركين. أحكام القرآن للجصاص: ١٣/٥، وشرح الفقه الأكبر للقاري: ص ١٢٤، والهداية: ٣١١/٣، وفتح باب العناية: ٤٠٣/٣.

(٢) والمقصود بها سقوط الصلاة عن الحائض والنفساء، وعن المغمى عليه إن تجاوز الإغماء أكثر من خمس صلوات، وعن المريض الذي لا يقدر على الصلاة ولو بالإيماء، فيؤخر الصلاة، فإن لم يبرأ ومات على هذه الحالة سقطت عنه. الهداية: ٣٣/١، ٨٤، وبدائع الصنائع: ١٦٣/١، ٢٨٧.

(٣) هذا على القول بأن ترك الصلاة ليس كفراً، مع لزوم العمل لوصف الإيمان، وأما إذا كان مبنياً على القول بإخراج العمل من مسمى الإيمان وأنه غير لازمٍ له فهو قولٌ فاسدٌ، كما تقوله المرجئة.

(٤) فالإقرار ركن للإيمان، لأنه يدل على التصديق وجوداً وعدماً، أما الصلاة فعدمها لا يصلح=

وجوداً وعدماً، وقد تدلّ على ذلك إذا أتى بها على هيئةٍ مخصوصةٍ؛ ولهذا قلنا إذا صلّى الكافر بجماعة المسلمين يُحكم بإسلامه[1].

وممّا يشبه هذا النّوع معنى الزّكاة والصّوم والحجّ.

فالزّكاة حسنةٌ؛ لِما فيها من إيصال الكفاية إلى الفقير المحتاج بأمر الله.

والصّوم حسنٌ؛ لِما فيه من قهر النّفس الأمّارة بالسّوء في منع شهوتها بأمر الله تعالى.

والحجّ حسنٌ؛ لمعنى شرف البيت بأمر الله تعالى.

غير أنّ هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنةً لعينها، فحاجة الفقير كان بخلق الله تعالى إيّاه[2] على هذه الصّفة، لا بصنعٍ باشره بنفسه، وكونُ النّفس أمّارةً بالسّوء بخلق الله تعالى إيّاها على هذه الصّفة، لا لكونها جانيةً بنفسها، وشرفُ البيت بجعل الله تعالى إيّاه مشرَّفاً بهذه الصّفة.

فعرفنا أنّها في المعنى من النّوع الذي هو حسنٌ لعينه[3]؛ ولهذا جعلناها عبادةً محضةً، وشرَطْنا للوجوب فيها الأهليّة الكاملة.

= دليلاً على عدم التصديق، ووجودها لا يصلح دليلاً على وجود التصديق إلا مقيداً بصفة وهو إذا أداها بالجماعة، ولو صلى الكافر منفرداً لا يحكم بإسلامه، فلهذا لا يصلح أن يكون ركناً فيه. كشف الأسرار: ١/٣٩٩، وشرح فتح القدير: ١/٤٨٤.

(١) ينظر: فتح القدير ١/٤٨٤، مجمع الأبحر ٢/٥٠٤، حاشية ابن عابدين ١/٣٥٣.

(٢) في (ط): (إياها).

(٣) ومنهم من ألحق هذه العبادات بالقسم الثاني وهو الحسن لغيره، وحجتهم: أن هذه العبادات ليست مقصودة لذاتها، فالصوم مثلاً هو في نفسه تجويع النفس وتعطيشها، وليس هذا مقصوداً منه، إنما المقصود كما قال تعالى: (لعلكم تتقون) البقرة: ١٨٣. ميزان الأصول: ص ١٨٠.

وحكم هذا القسم واحدٌ، وهو: أنّه إذا وجب بالأمر لا يسقط إلا بالأداء، أو بإسقاطٍ من الآمر فيما يحتمل السّقوط(١).

وبيان القسم الثّاني في السّعي إلى الجمعة(٢)؛ فإنّه حسنٌ لمعنًى في غيره، وهو أنّه يُتوصّل به إلى أداء الجمعة، وذلك المعنى مقصودٌ بنفسه لا يصير موجوداً بمجرّد وجود المأمور به من السّعي.

وحكمُه: أنّه يسقط بالأداء إذا حصَل المقصود به، ولا يسقط إذا لم يحصل المقصود به(٣)، حتّى(٤) إذا حمله إنسانٌ إلى موضعٍ مكرَهاً بعد السّعي قبل أداء الجمعة، ثمّ خلّى عنه؛ كان السّعي واجباً عليه(٥).

وإذا حصل المقصود بدون السّعي بأن حُمل مكرَهاً إلى الجامع حتّى صلّى الجمعة؛ سقط اعتبار السّعي، ولا يتمكّن بانعدامه نقصانٌ فيما هو المقصود، وإذا

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢٤٦/١، الكافي شرح البزدوي ٤٦٢/١، كشف الأسرار ٢٧٣/١.

(٢) حكم السعي إلى الجمعة فرض لقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، والسعي ليس حسنا في نفسه إذ هو مشي ونقل أقدام، وإنما حسن وصار مأموراً به لأنه سبيل لإقامة الجمعة، فلا تسقط عنه صلاة الجمعة بمجرد السعي، لأن السعي ليس مقصوداً في نفسه. الهداية: ٩١/١، وبدائع الصنائع: ٥٧٧/١، وتبيين الحقائق: ٢٢٣/١، وكشف الأسرار: ٤٠٢/١.

(٣) ينظر: التقويم ٢٤٧/١، أصول الشاشي ١٤٣/١، كشف الأسرار ٢٧٨/١.

(٤) في (ط) زيادة: (إنه).

(٥) لأن المقصود هو أداء الجمعة، لا السعي، وإنما صار السعي واجباً لأنه يتوصل به إلى أداء الجمعة، فإذا سعى إليها ولم يحصل المقصود، بأن حمله إنسان إلى موضع آخر ثم خلى عنه كان السعي واجباً عليه ليؤدي فريضة الجمعة. المبسوط: ١٥٤/١٠، وكشف الأسرار للنسفي: ٩٥/١.

سقط عنه الجمعة لمرضٍ أو سفرٍ؛ سقط[1] السّعي[2].

ومن هذا النّوع الوضوء، فإنّه حسنٌ لمعنًى في غيره، وهو التّمكّن من أداء الصّلاة، وما هو المقصود لا يصير مؤدًّى بعينه.

ولهذا جوّزنا الوضوء والاغتسال بغير النّيّة[3]، وممّن ليس بأهلٍ للعبادة أداءً، وهو الكافر.

ولا ننكر معنى القربة في الوضوء، حتّى إذا قصد به التّقرّب وهو من أهله، بأن توضّأ وهو متوضّئٌ؛ كان مثاباً على ذلك.

وكذلك إذا توضّأ وهو محدثٌ على قصد التّقرّب، فإنّه تطهيرٌ[4]، والتّطهير حسنٌ شرعاً، كتطهير المكان والثّياب. قال الله تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾[5] [البقرة: ١٢٥]. وقال تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدّثر: ٤].

إلا أنّ ما هو شرط أداء الصّلاة يتحقّق بدون هذا الوصف[6]، لأنّ شرط أداء الصّلاة أن يقوم إليها طاهراً عن الحدث، وبدون هذا الوصف[7] يزول الحدث.

---

(١) في (ط)، (د) زيادة: (عنه).

(٢) إذ لا تجب الجمعة على المسافر ولا المرأة ولا المريض ولا العبد ولا على الأعمى، فكذلك السعي لا يجب عليهم، لكن لو أدوا الجمعة أجزأتهم وسقط فرض الوقت. الهداية: ٩٠/١، بدائع الصنائع: ٥٨١/١، وتبيين الحقائق: ٢٢١/١.

(٣) ينظر: المبسوط ٧٢/١، بدائع الصنائع ١٩/١، الهداية ١٣/١.

(٤) فالنية عند الحنفية في الوضوء لحصول الثواب لا لصحة الوضوء. الهداية: ١٤/١، وبدائع الصنائع: ١٠٦/١.

(٥) في (ط) زيادة: ﴿لِلطَّآئِفِينَ﴾.

(٦) في (ط) زيادة: (وهو قصد التقرب).

(٧) في هامش (ك): (أي: بدون النية يحصل التطهير، ويزول الحدث).

وهو معنىٰ قولنا: إنّه يتمكّن من أداء الصّلاة بالوضوء وإن لم ينو، ولكنّه لا يكون مثاباً عليه.

ثمّ حكمُه حكم السّعي كما بيّنّا[1]، إلا أنّ مع انعدام السّعي يتمّ أداء الجمعة، وبدون الوضوء لا يجوز أداء الصّلاة من المحدث؛ لأنّ من شرط الجواز الطّهارةُ عن الحدث[2].

وبيان النّوع الآخر في الصّلاة علىٰ الميّت، وقتالِ المشركين، وإقامةِ الحدود.

فالصّلاة علىٰ الميّت حسنةٌ لإسلام الميّت، وذلك معنًىٰ في غير الصّلاة مضافٌ إلىٰ كسبٍ واختيارٍ كان من العبد قبل موته، وبدون هذا الوصف يكون قبيحاً منهيّاً عنه، يعني الصّلاة علىٰ الكفّار والمنافقين، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤].

وكذلك القتال مع المشركين حسنٌ لمعنًىٰ في غيره، وهو كفر الكافر، أو قصدُه إلىٰ محاربة المسلمين، وذلك مضافٌ إلىٰ اختياره.

وكذلك القتال مع أهل البغي حسنٌ لدفع فتنتهم ومحاربتهم عن أهل العدل.

وإقامة[3] الحدود حسنٌ لمعنىٰ الزّجر عن المعاصي، وتلك المعاصي تضاف

---

(١) فالسعي إلىٰ صلاة الجمعة وسيلة لإقامة الصلاة، وكذلك الوضوء وسيلة لإقامة الصلاة، فيسقط كل منهما بالأداء إذا حصل المقصود به، ولا يسقط إذا لم يحصل المقصود به. بدائع الصنائع: ١/١٠٦، وكشف الأسرار للنسفي: ١/٩٥.

(٢) الهداية: ١/٤٦، وبدائع الصنائع: ١/٣٠١، وتبيين الحقائق: ١/٩٥.

(٣) في (ط): (وكذا إقامة).

إلىٰ كسبٍ واختيارٍ ممّن يقام[1] عليه، ولكن لا يتمّ إلا بحصول ما لأجله كان حسناً.

وحكم هذا النّوع: أنّه يَسقط بعد الوجوب بالأداء، وبانعدام المعنىٰ الذي لأجله كان يجب[2]، حتّىٰ إذا تحقّق الانزجار عن ارتكاب المعاصي، أو تصوُّر إسلامُ الخلق عن آخرهم؛ لا تبقىٰ فرضيّته، إلا أنّه خلافٌ للخبر[3]؛ لأنّه لا يتحقّق انعدام هذا المعنىٰ في الظّاهر.

وكذلك الصّلاة علىٰ الميّت تسقط بعارضٍ مضافٍ إلىٰ اختياره من بغيٍ أو غيره، وإذا قام به الوليُّ مع بعض النّاس سقط عن الباقين.

وكذلك القتال إذا قام به البعض سقط عن الباقين؛ لحصول المقصود.

وإذا تحقّق صفة الحُسن للمأمور به قلنا[4]:

قد ذهب بعض مشايخنا إلى أنّ عند إطلاق الأمر يثبت النّوع الثّاني من الحسن[5]، ولا يثبت النّوع الأوّل إلا بدليلٍ يقترن به[6].

لأنّ ثبوت هذه الصّفة بطريق الاقتضاء، وإنّما يثبت بهذا الطّريق الأدنىٰ

---

(١) في (ط): (تقام).

(٢) ينظر: التقويم ١/٢٤٧، أصول الشاشي ١/١٤٦، كشف الأسرار ١/٢٨٠.

(٣) يشير إلىٰ ما ورد في الأخبار من استمرار القتال بين أهل الكفر وأهل الإسلام، ومن ذلك ما أخرجه مسلمٌ، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين، رقم (١٩٢٤) عن عقبة بن عامرٍ رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ يقول: «لا تزال عصابةٌ من أمتي يقاتلون علىٰ أمر الله قاهرين لعدوهم، لا يضرهم من خالفهم حتىٰ تأتيهم الساعة وهم علىٰ ذلك».

(٤) قوله: (قلنا) زيادةٌ من (ف)، (د).

(٥) وهو: الحسن لمعنىٰ في غيره. كشف الأسرار: ١/٤١٨.

(٦) ينظر: التقويم ١/٢٤٩ ـ ٢٥٠، الكافي شرح البزدوي ١/٤٨٣، كشف الأسرار ١/٢٩٠.

على ما نبيّنه في باب الاقتضاء، والأدنى هو الحسن لمعنًى في غيره، لا لعينه[1].

قال ﷺ: والأصحّ عندي أنّ بمطلق الأمر يثبت حُسن المأمور به لعينه شرعاً[2].

فإنّ الأمر لطلب الإيجاد، وبمطلقه يثبت أقوى أنواع الطّلب وهو الإيجاب، فيثبت أيضاً أعلى صفات الحُسن، لأنّه استعبادٌ؛ فإنّ قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، وقولَه: اعبدوني بها[3] في المعنى سواءٌ. والعبادة لله تعالى حسنةٌ لعينها؛ ولأنّ ما يكون حسناً لمعنًى في غيره، فهذه الصّفة له شَبَهُ المجاز[4]؛ لأنّه ثابتٌ من وجهٍ دون وجهٍ؛ وما يكون حسناً لعينه، فهذه الصّفة له حقيقةٌ، وبالمطلق تَثبت الحقيقة دون المجاز[5].

وإذا ثبت هذا قلنا: اتّفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز[6] مطلقاً للمأمور

(١) في هامش (ك): (المسمى ينتفي بانتفاء جزئه، ويَثبت المسمَّى بجميع أجزائه، أما الكلي إنما يَثبت بثبوت فردٍ منه، بيانُ الأول: [الدبيان] عند النفي يفوت بفوتِ جزءٍ منه، وعند الإثبات يفتقر إلى أجزائه، وبيان الثاني: الرجال، في حالة النفي يفتقر إلى انتفاء الجميع، وفي حالة الإثبات يكفيك فرد).

(٢) وهو قول القاضي أبي زيد الدبوسي والبزدوي وجمهور الحنفية. ميزان الأصول: ص١٨٣، وكشف الأسرار: ٤١٧/١، وكشف الأسرار للنسفي: ١٠٢/١.

(٣) في (ط): (هما).

(٤) أي صفة الحسن لعينه تكون من قبيل المجاز لما كان حسناً لمعنًى في غيره.

(٥) قال في ميزان الأصول (ص١٨٣): «ولكن مشايخنا قالوا: هذا فرع اختلاف أهل الأصول في أن الحسن والقبح هل يعرفان بالعقل أم بالشرع؟ فمن قال: بالعقل يعرف، قال: إن الحسن راجع إلى ذاته أو إلى غير متصل به، ومن قال بالشرع، فالحسن عندهم ما أمر به، فيجب أن يكون كل مأمور به حسناً، إلا إذا ثبت بالدليل أنه حسن لغيره، وهذا هو الأصح».

(٦) في هامش (ك): (ومعنى الجواز النفوذ في اللغة، فيرفع الإثم، وثبوت الحكم في الشرع، بمعنى أنه لو فعل بالأمر المطلق المأمورَ به لا يأثم).

به ؛ لما[1] قرّرنا أنّ مقتضىٰ الأمر حُسن المأمور به حقيقةً ، وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً.

ولأنّ مقتضىٰ مطلقهِ الإيجاب ، ولا يجوز أن يكون واجبَ الأداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً.

وعلىٰ قول بعض المتكلّمين: بمطلق الأمر لا يثبت جواز الأداء حتّىٰ يقترن به دليلٌ[2].

واستدلّوا علىٰ هذا بالظّانّ عند تضيُّق الوقت أنّه علىٰ طهارةٍ ، فإنّه مأمورٌ بأداء الصّلاة شرعاً ، ولا يكون جائزاً إذا أدّاها علىٰ هذه الصّفة.

ومَن أفسدَ حجّهُ فهو مأمورٌ بالأداء شرعاً ، ولا يكون المؤدّىٰ جائزاً إذا أدّاه.

وهذا سهوٌ منهم ؛ فإنّ عندنا من كان عنده أنّه علىٰ طهارةٍ فصلّىٰ ؛ جازت صلاته ، نصّ عليه في كتاب التّحرّي ، فيما إذا توضّأ بماءٍ نجسٍ فقال: صلاته جائزةٌ ما لم يعلم ، فإذا علم أعاد[3].

فإن قيل: فإذا جازت صلاته كيف تلزمه الإعادة ، والأمر لا يقتضي التّكرار ؟

قلنا: المؤدّىٰ جائزٌ ، حتّىٰ لو مات قبل أن يعلم لقي الله ولا شيء عليه ، فأمّا إذا علم فقد تبدّل حاله ، ووجوبُ الأداء بعد تبدّل الحال لا يكون تكراراً.

وتحقيقه: أنّ الأمر يتوجّه بحسب الوُسع ، قال الله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

---

(١) في (ط): (كما).

(٢) ينظر: التلخيص ١/٣٨٢ ، شرح اللمع ١/٢١٨ ، المنخول (ص: ١١٨) ، البحر المحيط ٢/١٠٩.

(٣) انظر: المبسوط لمحمد بن الحسن ٣/٢٩.

فإذا كان عنده أنّه على الطهارة؛ يثبت الأمر في حقّه على حسب ما يليق بحاله، ومن ضرورته الجواز على تلك الحالة.

وإذا تبدّل حاله بالعلم؛ ثبت أمرٌ[1] بالأداء كما يليق بحاله، ولكن لمَّا كان له طريق[2] يتوصّل به إلى هذه الحالة إذا تحرّز وأحسن النّظر؛ لم يسقط الواجب في هذه الحالة بالأداء الأوّل، وإن كان معذوراً فيه لدفع الحرج عنه.

والحجّ بمعزلٍ ممّا قلنا، فالثّابت بالأمر وجوبُ أداء الأعمال بصفة الصّحّة؛ وأمّا بعد الإفساد الثّابتُ[3] وجوبُ التّحلّل عن الإحرام بطريقه، وهذا أمرٌ آخر سوى الأوّل. والمأمورُ به في هذا الأمر مجزئٌ؛ فإنّ التّحلّل بأداء الأعمال بعد الإفساد جائزٌ شرعاً.

ويحكى عن أبي بكرٍ الرّازيّ ﷺ أنّه كان يقول: صفة الجواز وإن كان يَثبُت[4] بمطلق الأمر شرعاً فقد يتناول[5] الأمرُ ما[6] هو مكروهٌ شرعاً[7].

واستدَلّ على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغيّر الشّمس، فإنّه جائزٌ مأمورٌ به شرعاً، وهو مكروهٌ أيضاً[8].

---

(١) في (ط): (الأمر).
(٢) قوله: (ولكن لما كان له طريقٌ) زيادة من (ف)، (د)، (ط).
(٣) في (ط): (فالثابت).
(٤) في (ط): (كانت تثبت) وهو أولى.
(٥) في (ط): (تتناول).
(٦) في (ط): (على ما). وهي ساقطةٌ من (د).
(٧) في (ط) زيادة: (أيضاً). ينظر: البرهان ١/٢٠٦، التبصرة (ص: ٧٣)، المستصفى (ص: ٦٣)، البحر المحيط ١/٢٤٢.
(٨) ينظر: تحفة الفقهاء ١/١٠٥، بدائع الصنائع ١/١٢٦، تبيين الحقائق ١/٨٦.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] يتناول طوافَ المحدث عندنا، حتّى يكون طوافه ركنَ الحجّ، وذلك جائزٌ مأمورٌ[١] به شرعاً، ويكون مكروهاً[٢].

قال رضي الله عنه: والأصحّ عندي أنّ بمطلق الأمر كما يَثبت[٣] صفةُ الجواز والحسن شرعاً، يَثبت انتفاءُ صفة الكراهة؛ لأنّ الأمر استعبادٌ، ولا كراهة في عبادة العبد لربّه.

وانتفاء الكراهة يثبت بالإذن شرعاً، ومعلومٌ أنّ الإذن دون الأمر في طلب إيجاد المأمور به، فلَأَنْ يثبت انتفاء الكراهة بالأمر أولى[٤].

فأمّا الصّلاة بعد تغيُّر الشّمس، فالكراهة ليست للصّلاة، ولكن للتّشبّه بمن يعبد الشّمس[٥]، والمأمورُ به هو الصّلاة.

وكذلك في الطّواف، الكراهةُ ليست في الطّواف الذي فيه تعظيم البيت، بل لوصفٍ في الطّائف وهو الحدث، وذلك ليس من الطّواف في شيءٍ[٦].

ثمّ تكلّم مشايخنا رحمهم الله[٧]، فيما إذا انعدم صفة الوجوب للمأمور به بقيام[٨]

(١) في (د): (مأموراً).

(٢) ينظر: المبسوط ٣٨/٤، بدائع الصنائع ١٢٩/٢، الهداية ١٦٥/١.

(٣) في (ط): (تثبت).

(٤) كشف الأسرار للنسفي: ١١٠/١.

(٥) بدائع الصنائع: ٣٢٩/١، وتبيين الحقائق: ٨٥/١، وطلبة الطلبة للنسفي: ص٢٩.

(٦) الهداية: ١٧٨/١، وبدائع الصنائع: ٣١٠/٢، وتبيين الحقائق: ٥٩/٢.

(٧) المقصود بهم الأصوليون من إقليم خراسان، كالدبوسي، والصيمري، والحلوائي.

(٨) في (ط): (لقيام).

الدّليل، هل تبقىٰ صفة الجواز أم لا[1]؟

فالعراقيّون من مشايخنا[2] يقولون: هو علىٰ[3] الخلاف عندنا لا يبقىٰ[4].

وعلىٰ قول الشّافعيّ: يبقىٰ[5].

فيبنون[6] هذا الخلاف في قوله ﷺ: «من حلف علىٰ يمينٍ ورأىٰ[7] غيرها خيراً منها فليكفّر، ثمّ ليأت الذي[8] هو خيرٌ»[9].

فإنّ صيغة الأمر بهذه الصّفة، توجب التّكفيرَ سابقاً علىٰ الحِنث، وقد انعدم هذا الوجوب بدليل الإجماع، فبقي الجواز عنده، ولم يبق عندنا[10].

---

(١) وهذه المسألة لم أجد أحداً ذكرها غير السرخسي، حتىٰ إن الزركشي في البحر المحيط ١/١٨٧ لم يذكرها إلا منسوبة إلىٰ السرخسي، مما يعني أنها مخرجة علىٰ الخلاف في أصل المسألة.

(٢) المقصود علماء الأصول وفقهاء الحنفية كالكرخي، والجصاص.

(٣) في (ط) زيادة: (هذا).

(٤) في (ط): (تبقىٰ). ينظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح ١/٢٩٨.

(٥) في (ط): (تبقىٰ).

والذي وقفت عليه خلاف ذلك، فقد ذكر الزركشي في البحر هذه المسألة، وساق الأقوال فيها، فقال: والخامس: لا تبقىٰ الإباحة التي تثبت في ضمن الوجوب، بل يرجع الأمر إلىٰ ما كان قبله من تحريمٍ أو إباحةٍ، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن، وهو قول أكثر أصحابنا، وصححه القاضي أبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق، والغزالي، وابن السمعاني، وابن برهان، وإلكيا الطبري. وانظر: التلخيص ١/٣٨٣، المحصول ٢/٣٤٢، الإبهاج ١/١٢٦، البحر المحيط ١/١٨٧.

(٦) في (ط): (فيثبتون) وأشار في حاشية (ف) إلىٰ نسخة: (فيبنون).

(٧) في (ط): (فرأىٰ).

(٨) في (ط): (بالذي).

(٩) أخرجه مسلمٌ كتاب الإيمان، باب ندب من حلف يميناً فرأىٰ غيرها خيراً منها، رقم (١٦٥٠) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(١٠) الهداية: ٢/٣٥٨، واللباب: ٤/٨، والمجموع: ١٨/١٢، وروضة الطالبين: ١١/١٧.

وحجّته في ذلك[1]: أنّ مِن ضرورة وجوب الأداء جوازَ الأداء، والثّابتُ بضرورة النّصّ كالمنصوص، وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاءُ الجواز، فيبقىٰ حكم الجواز بعدما انتفىٰ الوجوب بالدّليل.

واستدَلّ عليه بصوم عاشوراء، فبانتساخ وجوب الأداء فيه لم ينتسخ جواز الأداء.

ولكنّا نقول: موجَب الأمر أداءٌ هو متعيِّنٌ علىٰ وجهٍ لا يتخيّر العبد بين الإقدام عليه وبين تركه شرعاً.

والجوازُ: فيما يكون العبد مخيّراً فيه، وبينهما مغايرةٌ علىٰ سبيل المنافاة. فإذا قام الدّليل علىٰ انتساخ موجَب الأمر؛ لا يجوز إبقاء غير موجَب الأمر[2] مضافاً إلىٰ الأمر.

قال ﷺ: والأصحّ عندي أنّ بانتفاء حكم الوجوب لقيام الدّليل يُنسخ الأمر، ويخرج من أن يكون أمراً شرعاً.

والمصيرُ إلىٰ بيان موجَبه ابتداءً أو بقاءً[3] في حالِ ما يكون أمراً شرعاً؛ فأمّا بعد خروجه من أن يكون أمراً شرعاً فلا معنىٰ للاشتغال بهذا التّكلّف[4].

وبعدما انتسخ الأمر بصوم عاشوراء لا نقول: جوازُ الصّوم في ذلك اليوم موجَب ذلك الأمر، بل هو موجَب كون الصّوم مشروعاً فيه للعبد[5]، كما في

---

(١) أي الشافعي ﵀.
(٢) في هامش (ك): (أي: الجواز الجميعي، وهو: أن يكون العبد مخيَّرًا بين الإتيان والترك).
(٣) في (ط): (وبقاءً).
(٤) في (ط): (التكليف).
(٥) في هامش (ك): (بإطلاق قوله: ﴿وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ﴾).

سائر الأيّام[١].

وقد كان ذلك ثابتاً قبل إيجاب الصّوم فيه بالأمر شرعاً، فبقي على ما كان، حتّىٰ إذا بقي الأمر يبقىٰ حكم الجواز عندنا.

ولهذا قلنا: الصّحيح المقيم إذا صلّىٰ الظّهر في بيته يوم الجمعة؛ جازت صلاته[٢]، والواجب عليه في المصر أداءُ الجمعة بعدما شُرعت الجمعة، ولكن بقي أصل أمر أداء الظّهر؛ ولهذا يلزمه بعد مضيِّ الوقت قضاءُ الظّهر[٣]، ولو شهد الجمعةَ بعد الظّهر كان مؤدّياً فرض الوقت[٤].

فبه يتبيّن[٥] أنّ الواجب أداء الجمعة دون أداء الظّهر، أو[٦] الواجب إسقاط فرض الوقت بأداء الجمعة، فكذلك يجب نقض الظّهر المؤدّىٰ بأداء الجمعة[٧].

ولهذا سوّينا في ذلك[٨] بين المعذور وغير المعذور؛ لأنّ جواز ترك أداء الجمعة للمعذور رخصةٌ، فلا يتغيّر به حكم ما هو عزيمةٌ[٩]، والله أعلم.

(١) إذ كل أيام السنة محل لصوم التطوع. بدائع الصنائع: ٢/٢١٤.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٥٧، الهداية ١/٨٤، البحر الرائق ٢/١٦٤، حاشية ابن عابدين ٢/١٣٦.
(٣) ينظر: المبسوط ٢/٣٣، بدائع الصنائع ١/٢٥٧، البحر الرائق ٢/١٦٤.
(٤) فلو صلىٰ الظهر في بيته، ثم شهد الجمعة وصلاها مع الإمام، صارت صلاة الظهر تطوعاً، ويكون فرضه الجمعة. المبسوط: ٢/٣١، والهداية: ١/٩٠، وبدائع الصنائع: ١/٥٨٠، وتبيين الحقائق: ١/٢٢٢.
(٥) في (ط): (تبين).
(٦) في (ف)، (ط): (إذ).
(٧) ينظر: فتح القدير ٢/٦٤، تبيين الحقائق ١/٢٢٢، البحر الرائق ٢/١٦٥.
(٨) في (ط): (بذلك).
(٩) المبسوط: ٢/٣٠، والهداية: ١/٩٠، وتبيين الحقائق: ١/٢٢١.

فَصْلٌ
في بيان صفة الحُسن لما هو شرطُ أداء اللازم بالأمر

قال ﷺ: اعلم بأنّ من شرط وجوب أداء المأمور به: القدرةُ التي بها يتمكّن المأمور من الأداء؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ولأنّ الواجب أداء ما هو عبادةٌ؛ وذلك عبارةٌ عن فعلٍ يكتسبه العبد عن اختيارٍ ليكون معظِّماً فيه ربّه فينال الثّواب، وذلك لا يتحقّق بدون هذه القدرة.

غيرَ أنّه لا يُشترط وجودها وقتَ الأمر لصحّة الأمر(١)؛ لأنّه لا يتأدّىٰ المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحالٍ، وإنّما يتأدّىٰ بالموجود منها عند الأداء، وذلك غير موجودٍ سابقاً علىٰ الأداء؛ فإنّ الاستطاعة لا تسبق الفعل(٢).

وانعدامُها عند الأمر لا يمنع صحّة الأمر، ولا يخرجه من أن يكون حسناً، بمنزلة انعدام المأمور(٣)؛ فإنّ النّبيّ ﷺ كان رسولاً إلىٰ النّاس كافّةً، قال الله

---

(١) فالحنفية فرقوا بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، فاشترطوا في وجوب الأداء القدرة، ولم يشترطوا ذلك في نفس الوجوب. الفصول في الأصول: ٢/١٥١، وكشف الأسرار: ١/٤٠٧، وميزان الأصول: ص ١٧٠.

(٢) قال الطحاوي في عقيدته: والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به، فهي مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فهي قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب، وهو كما قال تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٣٦، شرح الطحاوية (ص: ٤٨٨).

(٣) لا خلاف في أن المعدوم الذي يوجد كسباً للمأمور، يصلح مأموراً به، إذا توجه الوجوب علىٰ=

تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] ، وقال تعالىٰ: ﴿نَذِيرٗا لِّلۡبَشَرِ﴾ [المدثر: ٣٦].

ولا شكّ أنّه أَمَر جميع من أُرسِلَ إليهم بالشّرائع ، ثمّ صحّ الأمر في حقّ الذين وُجدوا بعده.

ويَلزمهم الأداء بشرط أن يَبلغهم فيتمكّنوا من الأداء ، قال تعالىٰ: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ[1]﴾ [الأنعام: ١٩] ، فكما يَحسُن الأمر قبل وجود المأمور[2] ، يَحسُن قبل وجود القدرة التي يتمكّن بها من الأداء ، ولكن يشترط التّمكّن عند الأداء.

ألا ترىٰ أنّ التّصريح بهذا الشّرط لا يُعدِم صفة الحُسن في الأمر ؛ فإنّ المريض يؤمر بقتال المشركين إذا برئ ، فيكون ذلك حسناً ؛ قال تعالىٰ: ﴿فَإِذَا ٱطۡمَأۡنَنتُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣].

وهذا الشّرط نوعان: مطلقٌ ، وكاملٌ.

فالمطلق: أدنىٰ ما يتمكّن به من أداء المأمور[3] ، ماليّاً كان أو بدنيّاً.

لأنّ هذا شرط وجوب الأداء في كلّ أمرٍ ، فضلاً من الله تعالىٰ ورحمةً ؛

= المأمور عند وجود أهليته واستجماع شرائطه. الفصول في الأصول: ١٥٣/٢ ، وميزان الأصول: ص ١٦٩.

(١) فالخطاب في قوله تعالىٰ ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ﴾ لأهل مكة ، والمقصود بـ﴿وَمَنۢ بَلَغَ﴾ كل من بلغه القرآن من العرب والعجم ، أو كل من بلغه إلىٰ يوم القيامة. تفسير الرازي: ٢٢/٤ ، وتفسير القرطبي: ٣٩٩/٦ ، وتفسير ابن كثير: ١٣٠/٢.

(٢) في (ط) زيادة: (به).

(٣) في (ط) زيادة: (به).

خصوصاً في حقّ هذه الأمّة، فقد رفع الله عنهم الحرج، ووضع عنهم الإصر[١]، وفي لزوم الأداء بدون هذه القدرة من الحرج والثّقل ما لا يخفىٰ.

وعلىٰ هذا وجوب الطّهارة بالماء فإنّه لا يثبت في حال عدم الماء؛ لانعدام هذه القدرة.

وكذلك في حال العجز عن الاستعمال إلا بحرجٍ، بأن يخاف زيادة المرض، أو العطش، أو يلحقه نوع حرجٍ في ماله بأن لا يباع منه بثمنِ مثله[٢].

وكذلك أداء الصّلاة لا يجب بدون هذه القدرة؛ ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما يتمكّن منه قائماً أو قاعداً أو بالإيماء.

وكذلك وجوب أداء الحجّ لا يكون إلا بهذه القدرة، بملك الزّاد والرّاحلة[٣]؛ لأنّ التّمكّن من السّفر الذي يُتوصّل به إلىٰ الأداء لا يكون إلا به.

وكذلك وجوب أداء الصّدقة الماليّة لا يكون إلا بهذا الشّرط[٤]، فإنّه لا يتمكّن من الأداء عبادةً إلا بملك المال، ولهذا لا يُعتبر التّمكّن منه بمال غيره، وإن أذن له في ذلك في وجوب الأداء.

بخلاف الطّهارة[٥]، فصفة العبادة هناك غير مقصودةٍ، وهنا مقصودةٌ، ومع

---

(١) في (ط) زيادة: (والأغلال).

(٢) انظر: تحفة الفقهاء ١/٣٨، الهداية ١/٣٥، تبيين الحقائق ١/٣٦.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٢/١٢٠، الهداية ١/١٣٤، تبيين الحقائق ٢/٤.

(٤) في هامش (ك): (أي: القدرة الممكنة، وهي القدرة الظاهرة).

(٥) فإن وجد ماء لغيره وأذن له أن يتطهر به وجبت عليه الطهارة. المبسوط: ١/١٠٨، والهداية: ١/٢٩.

ذلك صفة الغنى في المؤدِّي معتبرٌ[1] هنا.

قال عليه السلام: «لا صدقة إلا عن ظهر غنًى»[2]، وبدون ملك المال[3] لا تثبت صفة الغنى.

ولهذا قال زفر والشّافعيّ رحمهما الله: إذا أسلم الكافر، أو بلغ الصّبيّ، أو أفاق المجنون، أو طهرت الحائض في آخر الوقت بحيث لا يتمكّنون من أداء الفرض فيما بقي من الوقت؛ لا يلزمهم الأداء[4]؛ لانعدام الشّرط، وهو التّمكّن[5].

ولكنْ علماؤنا رحمهم الله قالوا: يلزمهم أداء الصّلاة استحساناً[6]؛ لأنّ السّبب الموجِب جزءٌ من الوقت[7]، وشرطُ وجوب الأداء كونُ القدرة على الأداء متوهَّمَ الوجود، لا كونُه متحقّقَ الوجود؛ فإنّ ذلك لا يسبق الأداء، وهذا التّوهّم موجودٌ هنا؛ لجواز أن يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتدادٌ بتوقُّف الشّمس، فيسع للأداء، كما كان لسليمان صلوات الله عليه؛ فيثبت وجوب الأداء به[8].

---

(١) في (د): (معتبرةٌ).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أحمد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ٤٣٤/٣، وأبو يعلى في مسنده من حديث جابرٍ رضي الله عنه (٢٢٢٠). وأخرجه الدارمي (١٦٥٩)، وعبد بن حميدٍ (١١٢١)، وصححه ابن حبان (٣٣٧٢)، بلفظ: إنما الصدقة عن ظهر غنًى.

(٣) في (د): (المالك).

(٤) ينظر: تحفة الفقهاء ٢٣٣/١، بدائع الصنائع ٩٦/١، روضة الطالبين ١٨٦/١، مغني المحتاج ١٣١/١.

(٥) بدائع الصنائع: ٢٦٦/١، وروضة الطالبين: ١٨٦/١، ومغني المحتاج: ١٣٢/١.

(٦) ينظر: تحفة الفقهاء ٢٣٣/١، بدائع الصنائع ٩٦/١.

(٧) فإذا طهرت الحائض في آخر الوقت بحيث يمكن أن تغتسل وتحرم بالصلاة وجبت عليها تلك الصلاة، وإن لم تدرك هذا القدر من الوقت لا تجب الصلاة في ذمتها. بدائع الصنائع: ٢٦٦/١، وتبيين الحقائق: ٥٩/١.

(٨) ينظر: الدر المنثور ١٥٤/٦.

ثمّ بالعجز[١] عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل[٢] الحكم إلىٰ ما هو خلَفٌ عن الأداء، وهو: القضاء. بمنزلة الحلف علىٰ مسّ السّماء، تنعقد موجِبةً للبرّ[٣]؛ لتوهُّم الكون فيما حلف عليه؛ ثمّ بالعجز الظّاهر ينتقل الواجب في الحال إلىٰ ما هو خلَفٌ عنه، وهو الكفّارة.

وكذلك الحدث في وقت الصّلاة ممّن كان عادماً للماء، يكون موجِباً للطّهارة بالماء؛ لتوهُّم القدرة عليها، ثمّ تتحوّل إلىٰ التّراب باعتبار العجز الظّاهر في الحال[٤].

غير أنّ في فصل الحائض يُشترط حقيقة الطّهر في جزءٍ من الوقت، بأن تكون أيّامها عشراً، أو الحكم بالطّهر بدليلٍ شرعيٍّ، بأن تكون أيّامها دون العشرة، فينقطع الدّم؛ والباقي من الوقت مقدارُ ما يمكنها أن تغتسل فيه، وتتحرّم للصّلاة[٥].

وهذا لأنّ في أوامر العباد صفة الحُسن، ولزومُ الأداء يثبت بهذا القدر من القدرة؛ فإنّ من قال لعبده[٦]: اسقني ماءً غداً، يكون أمراً صحيحاً موجباً للأداء، فلا يتعيّن للحال بأنّه[٧] يقدر علىٰ ذلك في غدٍ؛ لجواز أن يموت قبله، أو يظهر عارضٌ يحول بينه وبين التّمكّن من الأداء؛ فكذلك في أوامر الشّرع وجوب الأداء

---

(١) في (ط): (العجز).
(٢) في (ط): (ظاهرٌ لينتقل).
(٣) ينظر: المبسوط ١٢٩/٨، بدائع الصنائع ١٢/٣، تبيين الحقائق ٢٥١/٤.
(٤) تبيين الحقائق: ٣٦/١، واللباب: ٣٠/١.
(٥) بدائع الصنائع: ٢٦٧/١، وتبيين الحقائق: ٥٩/١.
(٦) في (ط): (لامرئٍ)، وفي (د): (لامرأته).
(٧) في (ط): (فإنه).

يثبت بهذا القدر.

ثمّ هذا الشّرط، مختصٌّ بالأداء دون القضاء، فإنّه شرط الوجوب[1].

ولا يتكرّر الوجوب في واجبٍ واحدٍ، فلا يشترط بقاء هذا التّمكّن لبقاء الواجب، ولكن إن كان الفوات بمضيّ الوقت لا عن تقصيرٍ منه؛ يبقىٰ الأداء واجباً علىٰ أن يتأدّىٰ[2] بالخلَف وهو القضاء. وإن كان عن تقصيرٍ منه فهو متعدٍّ في ذلك، وباعتبار تعدّيه يُجعل الشّرط كالقائم حكماً.

ولهذا قلنا: إذا هلك المال بعد وجوب الحجّ، وصدقةِ الفطر؛ لا يسقط الواجب عنه بذلك[3]؛ لأنّ التّمكّن من الأداء بملك المال كان شرطَ وجوب الأداء، فيبقىٰ الواجب وإن انعدم هذا الشّرط.

وأمّا الكامل منه[4] فالقدرة الميسِّرة للأداء، وهي زائدةٌ علىٰ الأولىٰ بدرجةٍ كرامةً من الله تعالىٰ.

وفرقُ ما بينهما: أنّه لا يتغيّر بالأولىٰ صفة الواجب، فكان شرطَ الوجوب فلا يعتبر بقاؤها لبقاء الواجب[5].

والثّانية تُغيِّر صفةَ الواجب، فتجعلها سمحاً سهلاً ليّناً، ولهذا يُشترط بقاؤها

---

(١) فالقدرة علىٰ الأداء شرط وجوب الأداء، فإذا وجدت فلم يؤد عن تقصير منه، صار الفعل ديناً في ذمته، ووجب عليه قضاؤه ولو انعدمت القدرة، إذ لا يشترط في القضاء وجود هذه القدرة. كشف الأسرار: ١/٤٠٦.

(٢) في (ط): (يتأتىٰ).

(٣) ينظر: المبسوط ٢/١٧٤، تحفة الفقهاء ١/٣٤٠، البحر الرائق ٢/٢٧١.

(٤) في هامش (ف): (أي: من الشرط الذي هو حسن).

(٥) في هامش (ك): (كالشهود في باب النكاح).

لبقاء[1] الواجب؛ لأنّه متىٰ وجب الأداء بصفةٍ لا يبقىٰ الأداء واجباً إلا بتلك الصّفة، ولا يكون الأداء بهذه الصّفة بعد انعدام القدرة الميسّرة للأداء[2].

وبيان هذا: أنّ الزّكاة تسقط بهلاك المال بعد التّمكّن من الأداء[3]؛ لأنّ الشّرع إنّما أوجب الأداء بصفة اليسر.

ولهذا خصّه بالمال النّامي، وما أوجب الأداء إلا بعد مضيّ حولٍ[4]؛ ليتحقّق النّماء[5]، فيكون المؤدّىٰ جزءاً من الفضل قليلاً من كثيرٍ، وذلك غايةٌ في اليسر.

فأمّا أصل التّمكّن من الأداء يثبت بكلّ مالٍ[6]؛ فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدّىٰ بصفة اليسر، بل يكون بصفة الغرم، فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب، ولا وجه لإيجاب غيره إلا بسببٍ متجدّدٍ.

ولهذا لو استهلك المالَ بقي عليه وجوب الأداء[7]؛ لأنّه لمّا صار النّصاب مشغولاً بحقّ المستحِقّ للزّكاة، فالاستهلاك تعدٍّ منه علىٰ محلّ الحقّ بالتّفويت، وذلك سببٌ موجبٌ للغرم عليه.

---

(١) في (ط): (ببقاء).

(٢) ينظر: المبسوط ٢/١٧٤، تحفة الفقهاء ١/٣٤٠، تبيين الحقائق ١/٢٦٩.

(٣) ينظر: المبسوط ٢/١٧٤، تحفة الفقهاء ١/٣٤٠، تبيين الحقائق ١/٢٦٩.

(٤) يطلق الحول علىٰ العام الهجري بأكمله. لسان العرب: ١١/١٨٤، والمصباح المنير: ص٩٧، مادة (حول).

(٥) الهداية: ١/١٠٣، وبدائع الصنائع: ٢/٩٦، وتبيين الحقائق: ١/٢٥٣.

(٦) في هامش (ف): (أي: بمطلق المال).

(٧) فإذا أنفق المال علىٰ حوائجه، أو وهبه، أو استهلكه بأي طريقة ما، يضمن الزكاة، وتصير ديناً في ذمته. بدائع الصنائع: ٢/١١٦، وتبيين الحقائق: ١/٢٥٨.

كالعبد الجاني إذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته؛ يصير غارماً لقيمته[١] وإن صادف فعلُه ملكه باعتبار هذا المعنى[٢]، فلوجود سببٍ آخر أمكن إيجاب الأداء، لا بالصّفة التي بها وجب ابتداءً.

ولا يدخل على هذا ما إذا هلك بعض النّصاب، فإنّ الواجب يبقى بقدر ما بقي منه[٣]، وإن كان كمال النّصاب شرْطَ الوجوب في الابتداء[٤].

لأنّ اشتراط كمال النّصاب ليس لأجل اليسر حتّى يتغيّر به صفةُ الواجب؛ فإنّ أداء درهمٍ من أربعين، وأداء خمسةٍ من مائتين في معنى اليسر سواءً، إذ كلّ واحدٍ منهما أداء ربع العشر، ولكن شُرِط كمالُ النّصاب ليثبت به صفة الغنى فيمن يجب عليه.

فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج، وإنّما يتحقّق الإغناء بصفة الحُسن من الغَنيّ، كما يتحقّق التّمليك من المالك.

وأحوال النّاس تختلف في صفة الغنى بالمال، فجعل الشّرع لذلك حدّاً، وهو ملك النّصاب تيسيراً.

ثمّ هذا الغنى شرطُ وجوب الأداء، بمنزلة أدنى التمكّن الذي هو شرط وجوب الأداء من غير أن يكون مغيّراً صفة الواجب.

---

(١) ينظر: المبسوط ٢٦/١٤، بدائع الصنائع ١٩٨/٧، البحر الرائق ١٢٠/٨.

(٢) إذا جنى العبد جناية خطأ فمولاه بالخيار: إن شاء دفعه إلى ولي الجناية بها، وإن شاء فداه، فإذا أعتقه أو باعه أو وهبه وهو لا يعلم بجنايته فعليه قيمته، لأنه فوت حق ولي الجناية. المبسوط: ٢٤/٢٧، ٣١، والهداية: ٢٥٥/٤، وبدائع الصنائع: ٣١٩/٦.

(٣) الهداية: ١١٠/١، والاختيار: ١٥٣/١، وتبيين الحقائق: ٢٠٧/١.

(٤) ينظر: المبسوط ١٧٥/٢، بدائع الصنائع ٣٣/٢، تبيين الحقائق ٢٦٩/١.

فلهذا لا يُشترط بقاؤه[١] لبقاء الواجب، ولكن بقدر ما بقي من المال يبقىٰ الواجب بصفته ؛ لبقاء صفة اليسر فيه.

وعلىٰ هذا قلنا: يسقط العُشر بهلاك الخارج قبل الأداء[٢] ؛ لأنّ القدرة الميسِّرة شرطُ الأداء فيه.

فالعُشر مؤنة الأرض النّامية، ولا يجب إلا بعد تحقّق الخارج، فإنّما يجب قليلٌ من كثيرٍ من النّماء، فيكون الأداء بصفة اليسر، وذلك لا يبقىٰ بعد هلاك الخارج.

وكذلك الخراج، لا يبقىٰ إذا اصطلم[٣] الزّرعَ آفةٌ[٤] ؛ لأنّ وجوب الأداء باعتبار القدرة الميسِّرة.

ولهذا يتقدّر الواجب بحسب الرّيع، حتّىٰ إذا قلّ الخارج لا يجب من الخراج[٥] أكثر من نصف الخارج[٦]، إلا أنّ عند التّمكّن من الزّراعة إذا لم يفعل ؛ جُعلت القدرة الميسِّرة كالموجود حكماً بتقصيرٍ كان منه في الزّراعة[٧].

---

(١) في هامش (ك): (أي: النِّصاب).

(٢) ينظر: المبسوط ٩٨/٢٣، بدائع الصنائع ٦٥/٢، الدر المختار ٣٣٣/٢.

(٣) اصطُلِم: أبيد عن آخره. ينظر تهذيب اللغة ١٣٩/١٢.

(٤) ينظر: البحر الرائق ١١٧/٤، فتح القدير ٣٩/٦، مجمع الضمانات ٥٥/١.

(٥) في (ط): (الخارج).

(٦) مبنىٰ الخراج علىٰ الطاقة، لقول عمر ﷺ لحذيفة بن اليمان، وعثمان بن حنيف: «انظرا أن تكونان حملتما الأرض ما لا تطيق». ونهاية الطاقة قدر نصف الخارج لا يزاد عليه. والحديث أخرجه البخاري في صحيحه ١٣٥٣/٣، كتاب المناقب، باب قصة البيعة، برقم: /٣٤٩٧/. الهداية: ٤٥١/٢، وتبيين الحقائق: ٢٧٤/١، واللباب: ١٤١/٤.

(٧) قال في الهداية ٤٥١/٢: «وإن عطلها صاحبها فعليه الخراج، لأن التمكن كان ثابتاً وهو الذي=

وذلك لا يوجد فيما إذا اصطلم الزّرع آفةٌ، فلو بقي الخراج كان غرماً.

وعلى هذا قلنا: لا يسقط العُشر بموت من عليه مع بقاء الخارج[1]؛ لأنّ القدرة الميسِّرة لأداء الماليّ[2] بالمال تكون وهو باقٍ بعد موته، فيُجعل هو كالحيّ حكماً باعتبار خلَفه[3]؛ ويكون أداء الواجب بالصّفة التي ثبت[4] الوجوب ابتداءً.

وكذلك الزّكاة لا تسقط بموته في أحكام الآخرة[5]، ولهذا يؤمر بالإيصاء به، وتؤدّى من ثلث ماله بعد موته إذا أوصى[6]، لبقاء القدرة الميسِّرة، وباعتبار حياته حكماً، وبقاءِ المحلّ الذي هو خالصُ حقِّه وهو الثّلث، فيكون الأداء منه بصفة اليسر.

إلا أنّه إذا لم يوص لا تبقى في أحكام الدّنيا بعد موته[7]؛ لأنّ الواجب أداء العبادة؛ وباعتبار الخلافة التي تثبت بعد موته لا يمكن تحقيق هذا الوصف؛ لأنّ

= فوته». وبدائع الصنائع: ٢/١٧٥، وتبيين الحقائق: ٣/٢٧٤.

(١) ينظر: تحفة الفقهاء ١/٣١١، بدائع الصنائع ٣/٥٣، حاشية ابن عابدين ٢/٣٣٢.

(٢) في (د): (المأتي).

(٣) هذا إذا كان الخارج موجوداً، أما إذا استهلكه ثم مات من غير وصية فلا يجب العشر. بدائع الصنائع: ٢/١٩٠، والفتاوى الهندية: ١/١٨٥، ١٨٦.

(٤) في (ط): (يثبت بها).

(٥) إن لم يوص بها تسقط عنه في أحكام الدنيا حتى لا تؤخذ من تركته، ولا يؤمر الوصي أو الوارث بالأداء من تركته، لكن بقي عليه الإثم في الآخرة، وإن كان أوصى بالأداء تؤدى من ثلث ماله. المبسوط: ٢٧/١٣٢، والاختيار: ١/١٥٥، واللباب: ١/١٧١، والفتاوى الهندية: ١/١٩٣.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٥٣، البحر الرائق ٢/٢٢٧، حاشية ابن عابدين ٢/٣٥٩.

(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٥٣، البحر الرائق ٢/٢٢٧، حاشية ابن عابدين ٢/٣٥٩.

ذلك يثبت من غير اختيارٍ له فيه[1].

وفي العُشر معنىٰ العبادة، لمّا لم تكن مقصوداً بقي بعد موته، وإن لم يوصِ به، وكذلك الخراج إذا حصل الخارج ثمّ مات[2] قبل أدائه[3].

وعلىٰ هذا قلنا[4]: الحانث في يمينه إذا عجز عن التّكفير بالمال، يجوز له أن يكفّر بالصّوم[5].

لأنّ وجوب الكفّارة باعتبار القدرة الميسِّرة؛ ألا ترىٰ أنّه ثبت التّخيير شرعاً في أنواع التّكفير بالمال، والواجبُ أحد الأنواع عند أهل الفقه[6].

بخلاف ما يقوله بعض المتكلّمين أنّ الكلّ واجبٌ[7]؛ لاستواء الكلّ في صيغة الأمر. والتّخييرُ لإسقاط الواجب بما يعيّنه منها[8].

---

(١) في (ط): (منه).

(٢) في (ط): (هلك).

(٣) لأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية، فلا يسقط بموت صاحبها. المبسوط: ٣/٦، وبدائع الصنائع: ٢/١٧٥.

(٤) في (ط) زيادة: (إنَّ).

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٥/٩٧، البحر الرائق ٤/٣١٥، فتح القدير ٢/٣٥٧.

(٦) وقال الزركشي: نقله الشيخ أبو حامدٍ الإسفراييني عن مذهب الفقهاء كافةً، والقاضي أبو بكرٍ عن إجماع سلف الأمة. ينظر: التقرير والتحبير ٢/١٧٩، التلخيص ١/٣٦٣، المستصفىٰ (ص: ٥٤)، الإحكام للآمدي ١/١٠١، البحر المحيط ١/١٤٨.

(٧) هذا القول ينسب إلىٰ المعتزلة، منهم الجبائي، وابنه. ينظر: التلخيص ١/٣٦٣، المستصفىٰ (ص: ٥٤)، الإحكام للآمدي ١/١٠١، البحر المحيط ١/١٤٨.

(٨) والمقصود به: وجوب الكل علىٰ طريق البدل، فإذا عين واحداً منها بالفعل سقط الواجب، وإلىٰ هذا ذهب المعتزلة. ميزان الأصول: ص١٣١، والبحر المحيط: ١/١٨٦، ١٨٩، والمعتمد: ١/٧٧.

ويجعلون الأمر[١] قياس النّهي، فإنّ مثل هذا التّخيير في النّهي لا يخرج حكم النّهي من أن يكون متناولاً جميع ما تناوَله الصّيغة؛ فكذلك الأمر.

ولكنّا نقول: في النّهي يتحقّق وجوب الانتهاء في الكلّ مع ذكر حرفِ «أو»؛ لأنّ ذلك في موضع النّفي، وحرفُ «أو» في موضع النّفي يوجب التّعميم[٢]؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

فأمّا في باب الكفّارة ذُكر حرفُ «أو» في موضع الإثبات، فإنّما يفيد الإيجاب في أحد الأنواع.

ألا ترىٰ أنّه لو كفّر بالأنواع كلّها، لم يكن مؤدّياً للواجب في جميعها، ويستحيل أن يكون واجباً قبل الأداء، ثمّ إذا أدّىٰ يكون المؤدّىٰ نفلاً لا واجباً.

ويتأدّىٰ الواجب بنوعٍ واحدٍ؛ وهذا النّوع منصوصٌ عليه، فلا يكون خلَفاً عن غيره، ولو كان الكلّ واجباً لم يسقط الواجب في البعض بدون أدائه، أو أداء[٣] ما هو خلَفٌ عنه، فعرفنا أنّ الواجب أحد الأنواع.

والتّخييرُ ليكون الأداء بصفة اليسر، ولهذا تحوّل إلىٰ الصّوم عند العجز عن الأداء بالمال.

والمعتبَر فيه العجزُ للحال[٤]، لا تحقُّقُ العجز بعجزٍ مستدامٍ في العمر؛ فإنّ

---

(١) في (ط) زيادة: (مثل).

(٢) ينظر: الفصول ٨٩/١، الكوكب الدري (ص: ٣٤١)، كشف الأسرار ٢٢٩/٢، شرح التلويح ٢٠٥/١.

(٣) في (د): (وأداء).

(٤) في (د): (في الحال).

في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] ما يدلّ على أنّه يُعتبر العجز في الحال؛ إذ لو اعتُبر العجز في جميع العمر لا[1] يتحقّق أداء الصّوم بعد هذا العجز.

وكذلك في التّكفير بالإطعام في الظّهار يُعتبر العجز في الحال عن التّكفير بالصّوم، ولهذا لو مرض أيّاماً فكفّر بالإطعام جاز[2].

فتبيّن بهذا كلّه أنّ المعتبر في الكفّارة القدرةُ الميسِّرة للأداء، وبعد هلاك المال لا يبقى ذلك لو بقي التّكفير بالمال عيناً، فجوّزنا له التّكفير بالصّوم.

ولا تفضيل هنا بين أن يهلك المال بصنعه أو بغير صنعه؛ لأنّ الواجب لا يصادف المالَ قبل الأداء، ولا يجعل المال مشغولاً به، فلا يكون الاستهلاك تعدّياً على محلٍّ مشغولٍ بحقّ المستحِقّ[3].

ولهذا لا يسقط بهلاك المال، حتّى[4] إذا أيسر بمالٍ آخر يلزمه التّكفير بالمال؛ لأنّ القدرة الميسِّرة تَثبت بملك المال، ولا تختصّ بمالٍ دون مالٍ، فكان المال المستفاد فيه والمال الذي عنده سواءً.

ولهذا لا يُعتبر فيه كون المال نامياً، ولا يعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه؛ لأنّ الواجب ليس من نماء المال، وإنّما الشّرط فيه القدرة الميسِّرة للأداء، على وجهٍ ينال الثّواب بالأداء؛ فيكون ذلك ساتراً لما لحقه بارتكاب المحظور، وفي

---

(١) في (ط): (لم).

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء ٢/٢١٤، البحر الرائق ٤/١١٦، مجمع الأنهر ٢/١٢٣.

(٣) بخلاف الزكاة، ففي الزكاة إذا استهلك المال بعد وجوب الزكاة عليه يضمن، وتصير ديناً في ذمته، لأنه تعدى على حق الفقير. بدائع الصنائع: ٢/١١٦.

(٤) في (ط) زيادة: (إنه).

هذا يستوي المال النّامي وغير النّامي[١].

ويُخرّج علىٰ ما بيّنّا[٢]: إذا هلك المال بعد وجوب الحجّ، بأن كان مالكاً للزّاد والرّاحلة وقتَ خروج القافلة من بلدته؛ فإنّه لا يسقط عنه الحجّ[٣].

لأنّ الشّرط هناك أدنىٰ التّمكّن دون اليسر، فاليسر في سفر الحجّ يكون بالخدم والمراكب والأعوان، وذلك ليس بشرطٍ، وأدنىٰ التّمكّن شرطُ وجوب الأداء، فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب[٤].

وكذلك لو هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر[٥]، أو هلك من وجب عليه بعد وجوب الأداء؛ فإنّه لا يسقط الواجب[٦]؛ لأنّ شرط الوجوب هناك أدنىٰ التّمكّن، وصفةُ الغنىٰ فيمن يجب عليه الأداء دون اليسر.

ولهذا لو ملك مِن مال البِذلة[٧] والمهنة فضلاً عن[٨] حاجته ما يساوي

---

(١) الهداية: ٢/٣٥٨، وتبيين الحقائق: ٣/١١٣.

(٢) في (ط) زيادة: (هذا).

(٣) بدائع الصنائع: ٢/٣٠٢، وحاشية ابن عابدين: ٦/١٤٣، ٤٦١.

(٤) فإذا استطاع الحج فلم يحج صار ديناً في ذمته فلا يسقط عنه، فإنما ولم يحج سقطت عنه في أحكام الدنيا، ويؤاخذ في الآخرة، إلا إن أوصىٰ، فتنفذ وصيته من ثلث ماله. المبسوط: ٢٧/١٣٢، وبدائع الصنائع: ٢/٣٠٣٢.

(٥) لأن هذا الحق يجب في الذمة لا في المال، فلا يشترط لبقائه بقاء المال، بخلاف الزكاة. بدائع الصنائع: ٢/١٩٨، ٢٠٨، واللباب: ١/١٦١، والفتاوىٰ الهندية: ١/١٩٢، وحاشية ابن عابدين: ٦/١٤٢.

(٦) والخلاصة: أنها إذا وجبت عليه صدقة الفطر فلا تسقط إلا بالأداء، فلو هلك ماله، أو هلك هو، يبقىٰ الواجب ولا يسقط إلا بالأداء. اللباب: ١/١٦١، والفتاوىٰ الهندية: ١/١٩٢.

(٧) معنىٰ البذلة: ما يمتهن من الثياب، أو ما يلبس ويمتهن ولا يصان. لسان العرب: ١١/٥٠، ومختار الصحاح: ١/١٨، مادة (بذل).

(٨) في (ك)، (ط): (علىٰ)، والمثبت من (ف)، (د).

نصاباً؛ يجب عليه[1]، وبهذا النّوع من المال يحصل أصل[2] التّمكّن والغنىٰ إذا بلغ نصاباً.

فأمّا صفة اليسر فهو مختصٌّ بالمال النّامي، ليكون الأداء من فضل المال، وذلك ليس بشرطٍ هنا.

فعرفنا أنّ التّمكّن والغنىٰ شرطُ وجوب الأداء باعتبار أنّه إغناءٌ[3]. قال ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»[4]، والإغناء إنّما يتحقّق من الغنيِّ، ولم يتغيّر صفةُ المؤدَّىٰ بهذا الشّرط، فلا يُشترط بقاؤه لبقاء الواجب.

وعلىٰ هذا الأصل قلنا: لا تجب الزّكاة في مال المديون بقدر ما عليه من الدّين[5]؛ لأنّ الوجوب باعتبار الغنىٰ واليسر، وذلك ينعدم بالدّين؛ فالغنىٰ إنّما يحصل بما يفضل عن حاجته؛ وحاجته إلىٰ قضاء الدّين حاجةٌ أصليّةٌ؛ فلا يحصل الغنىٰ بملك ذلك القدر من المال.

ولهذا حَلَّ له أخذ الصّدقة[6]، وهي لا تحلّ لغنيٍّ، وإنّما يتيسَّر الأداء إذا كان المؤدّىٰ فضل مالٍ غير مشغولٍ بحاجته.

---

(١) فشرط وجوبها: أن يكون مالكاً النصاب فاضلاً عن حاجته الأصلية، مهما كان نوع المال الذي يملكه. الهداية: ١/١٢٣، واللباب: ١/١٥٨.

(٢) في (ط): (أدنىٰ).

(٣) في (ط): (غني).

(٤) أخرجه ابن عدي في الكامل ٧/٥٥، والدارقطني ٢/١٥٢، والبيهقي (٧٥٢٨) عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: أغنوهم في هذا اليوم، وفيه أبو معشرٍ المديني، قال البيهقي عقبه: غيره أوثق منه، وضعفه ابن حجرٍ في الفتح ٣/٣٧٥.

(٥) ينظر: المبسوط ٢/١٦٠، بدائع الصنائع ٢/٦، مجمع الأنهر ١/٢٨٧.

(٦) ينظر: المبسوط ٣/٩، البحر الرائق ٢/٣٦٠، الدر المختار ٢/٣٤٣.

وكذلك لا تجب صدقة الفطر علىٰ المديون إذا لم يملك نصاباً، فضلاً عن[1] دَينه[2]؛ لأنّ الغنىٰ بملك المال معتبَرٌ في إيجاب صدقة الفطر علىٰ ما بيّنّا أنّه إغناءٌ للمحتاج، وبحاجته إلىٰ قضاء الدّين تنعدم صفة الغنىٰ.

فإن[3] كان الدَّين علىٰ العبد الذي هو عبدٌ للخدمة؛ فعلىٰ المولىٰ أن يؤدّي عنه صدقة الفطر[4]؛ لأنّ صفة الغنىٰ ثابتٌ[5] له بما يملك[6] من النّصاب سوىٰ هذا القدر.

وأصل الماليّة غير معتبرٍ فيمن يجب الأداء عنه؛ ولهذا يجب[7] عن ولده الحرّ[8].

وكذلك الغنىٰ به غير معتبرٍ، فإنّه يجب الأداء عن المدبّر وأمّ الولد وإن لم يكن هو غنيّاً بملكه فيهما[9]، فكذلك إذا كان العبدُ[10] مشغولاً بالدّين[11]؛ لأنّ ذلك الدّين علىٰ العبد يوجب استحقاق ماليّته، فيخرج المولىٰ من أن يكون غنيّاً به.

---

(١) كذا في (ط)، (د)، وأشار في هامش (ف) إلىٰ أنه نسخة. وفي (ك)، (ف): (علىٰ).
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٧٠/٢، البحر الرائق ٢٧٢/٢.
(٣) في (ط)، (د): (وإن).
(٤) ينظر: المبسوط ١١١/٣، بدائع الصنائع ٧٠/٢، تبيين الحقائق ٣٠٧/١.
(٥) في (د): (ثابتةٌ).
(٦) في (ط): (بملك).
(٧) في (د) زيادة: (لأداء).
(٨) ينظر: الهداية ١١٥/١، تبيين الحقائق ٣٠٦/١، البحر الرائق ٢٧١/٢.
(٩) ينظر: الهداية ١١٥/١، تبيين الحقائق ٣٠٦/١، البحر الرائق ٢٧١/٢.
(١٠) قوله: (العبد) ليس في (ك)، والمثبت من بقية النسخ.
(١١) فإن كان عليه دين مستغرق لا تجب عند الإمام، وعندهما تجب. بدائع الصنائع: ٢٠٠/٢، وتبيين الحقائق: ٣٠٧/١، والفتاوىٰ الهندية: ١٩٢/١.

ولو كان هذا العبد المديون للتّجارة[1] ؛ لم يجب على المولى أن يؤدّي عنه زكاة التّجارة[2] ؛ لأنّ الغنى بالمال الذي يجب أداء الزّكاة عنه شرطٌ ليكون الأداء بصفة اليسر ، وذلك ينعدم بقيام الدّين على العبد.

ولا يدخل على ما ذكرنا وجوب كفّارة الموسرين على المديون ، مع اعتبار صفة اليسر في التّكفير بالمال ؛ لأنّ المذكور في كتاب الأيمان أنّه إذا حنث في يمينٍ وله ألف درهمٍ ، وعليه مثلها دينٌ ؛ أنّه[3] يكفّر بالصّوم بعدما يقضي دَينه بالمال[4] ، ولا[5] يتعرّض لما قبل قضاء الدّين أنّه بماذا يكفّر.

فقال بعض مشايخنا: يكفّر بالصّوم أيضاً[6] ؛ لأنّ ما في يده من المال مستحَقٌّ بدَينه ، مشغولٌ بحاجته ، وفي التّكفير بالمال صفة اليسر معتبَرٌ ، بدليل التّخيير الثّابت بالنّصّ ، وبسبب الدّين ينعدم اليسر فيكفّر بالصّوم[7].

ومنهم من يقول: يلزمه التّكفير بالمال[8] ؛ لأنّ الكفّارة أُوجِبت ساترةً أو زاجرةً ، وما أُوجِبت شكراً للنّعمة ، فلا تشبه الزّكاة من هذا الوجه ، فإنّها أُوجِبت

---

(١) لا زكاة على عبد التجارة إن كان عليه دين يستغرقه. شرح فتح القدير: ٤٨٦/١ ، والفتاوى الهندية: ١٧٢/١.

(٢) ينظر: الهداية ١١٥/١ ، تبيين الحقائق ٣٠٦/١ ، البحر الرائق ٢٧١/٢.

(٣) في (ط) ، (د): (فإنه).

(٤) ينظر: المبسوط لمحمد بن الحسن ٢٣٤/٣ ، المبسوط ١٥٦/٨ ، حاشية ابن عابدين ٧٢٧/٣.

(٥) في (ط) ، (د): (ولم) ، وبهامش (ف) مكتوبٌ: (الأحسن: ولم).

(٦) ينظر: البحر الرائق ٣١٥/٤ ، حاشية ابن عابدين ٧٢٧/٣.

(٧) ورجحه السرخسي في المبسوط: ٣٠/٨ ، كذا في الفتاوى الهندية: ٦٢/٢ ، وحاشية ابن عابدين: ٢٩٣/١١.

(٨) ينظر: البحر الرائق ٣١٥/٤ ، حاشية ابن عابدين ٧٢٧/٣.

شكراً للنّعمة والغنىٰ[(١)]، ولهذا يُشترط لإيجابها أتمّ وجوه الغنىٰ، وذلك بالمال النّامي.

وحاجته إلىٰ قضاء الدّين بالمال تُعدِم تمامَ الغنىٰ بملكه، ولا تُعدِم معنىٰ حصول الثّواب له إذا تصدّق به، ليكون ذلك ساتراً للإثم الذي لحقه بارتكاب محظور اليمين، وهو المقصود بالكفّارة، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

يوضّحه: أنّ معنىٰ الإغناء غير معتبرٍ في التّكفير بالمال؛ ألا ترىٰ أنّه يحصل بالإعتاق وليس فيه إغناءٌ.

ولهذا قلنا: يحصل التّكفير بالمال بطعام الإباحة، وإن كان الإغناء لا يحصل به[(٢)]. فعرفنا أنّ المعتبر في التّكفير بالمال أصل اليسر لا نهايته، وتيسيرُ الأداء قائمٌ بملك المال مع قيام الدَّين عليه.

فأمّا في الزّكاة المعتبرُ[(٣)] هو: الإغناء، ولهذا لا يتأدّىٰ إلا بتمليك المال؛ والإغناءُ لا يتحقّق ممّن ليس بغنيٍّ كامل الغنىٰ، وبسبب الدَّين ينعدم الغنىٰ؛ ولهذا[(٤)] يمتنع وجوب أداء الزّكاة، وصدقةِ الفطر علىٰ المديون والله أعلم.

---

(١) في (ف)، (د): (لنعمة الغنىٰ).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٥/١٠٠، الفتاوىٰ الهندية ٢/٦٣، حاشية ابن عابدين ٣/٧٢٦.

(٣) في (د): (فالمعتبر).

(٤) في (ف): (فبهذا).

فَصْــلٌ
في بيان موجَب الأمر في حقّ الكفّار

لا خلاف أنّهم مخاطَبون بالإيمان[1]؛ لأنّ النّبيّ ﷺ بُعث إلى النّاس كافّةً ليدعوهم إلى الإيمان.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، فهذا الخطاب منه يتناولهم لا محالة.

ولا خلاف أنّهم مخاطَبون بالمشروع من العقوبات[2]، ولهذا تقام على أهل الذمّة عند تقرّر أسبابها؛ لأنّها تقام بطريق الجزاء[3] والعقوبة؛ لتكون زاجرةً عن الإقدام على أسبابها، وباعتقاده[4] حرمة السّبب يتحقّق ذلك، ولا تنعدم الأهليّة لإقامة ذلك عليه بطريقِه[5]، بل ما هو جزاءٌ وعقوبةٌ بالكفّار[6] أليق منه بالمؤمنين.

ولا خلاف أنّ الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً[7]، لأنّ المطلوب بها

---

(١) ينظر: التلخيص ٣٨٧/١، الإبهاج ١٧٧/١، البحر المحيط ٣٢٠/١.

(٢) التقرير والتحبير ١١٩/٢، التيسير والتحرير ١٥٠/٢، التوضيح في حل غوامض التنقيح ٤٠٠/١، وفي هامش (ف): (أي: فيما اعتقدوا).

(٣) في (ط)، (د): (الخزي)، وأشار في هامش (ف) إلى أنها نسخة.

(٤) في (ط): (وباعتقاد).

(٥) في هامش (ك): (أي: بطريق الجزاء).

(٦) في (ف)، (د): (فالكفار)، وفي (ط): (فبالكفار).

(٧) التقرير والتحبير ١١٩/٢، التيسير والتحرير ١٥٠/٢، إرشاد الفحول (ص: ٣٠).

معنًى دنيويٌّ، وذلك بهم أليق، فقد آثروا الدّنيا على الآخرة، ولأنّهم ملتزمون لذلك؛ فعقد الذّمّة يُقصد به التزام أحكام المسلمين فيما يرجع إلى المعاملات، فيثبت حكم الخطاب بها في حقّهم، كما يثبت في حقّ المسلمين لوجود الالتزام، إلا فيما يُعلم بقيام الدّليل أنّهم غير ملتزمين له.

ولا خلاف أنّ الخطاب بالشّرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة[1]؛ لأنّ موجَب الأمر اعتقاد اللّزوم والأداء، وهم ينكرون اللّزوم اعتقاداً، وذلك كفرٌ منهم بمنزلة إنكار التّوحيد؛ فإنّ صحّة التّصديق والإقرار بالتّوحيد لا يكون مع إنكار شيءٍ من الشّرائع، فقال محمّدٌ ﷺ في السّير الكبير: من أنكر شيئاً من الشّرائع فقد أبطل قول لا إله إلا الله[2].

وقد ذكر بعض من لا يُعتمد على قوله من أهل زماننا[3] في تصنيفٍ له: أنّ المسلم إذا أنكر شيئاً من الشّرائع فهو كافرٌ فيما أنكره، مؤمنٌ فيما سوى ذلك[4]، وهو شبه المحال من الكلام، يُبتلى المرء بمثله لقلّة التّأمّل، أو إعجابه بنفسه، أعاذنا الله من ذلك، ومع ذلك هو مخالفٌ للرّواية المنصوصة عن المتقدّمين من أصحابنا ﷺ.

فإذا ثبت أنَّ تركَ ذلك استحلالاً وجحوداً يكون كفراً منه، ظهر أنّه معاقبٌ عليه في الآخرة، كما هو معاقبٌ على أصل الكفر، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۞ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: ٦، ٧] أي: لا يقرّون بها،

(١) ينظر: البرهان ١/٩٣، المحصول ٢/٤٠٠، كشف الأسرار ٤/٣٤٢، البحر المحيط ١/٣٣٨.
(٢) السير الكبير ٥/٣٦٨.
(٣) هو الإمام ابن حزم الأندلسي ﷺ وقد ذكر ذلك في المبسوط ٧/٣٧. الفوائد البهية: ص٤٦.
(٤) السير الكبير ٥/٣٦٨.

وقال تعالىٰ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢، ٤٣]، قيل في التّفسير: من المسلمين المعتقدين فرضيّة الصّلاة[١]. فهذا معنىٰ قولنا: إنّ الخطاب يتناولهم فيما يرجع إلىٰ العقوبة في الآخرة.

*** فأمّا في وجوب الأداء في أحكام الدّنيا:**

مذهب[٢] العراقيّين من مشايخنا ﷺ: أنّ الخطاب متناولٌ لهم[٣] أيضاً[٤]، والأداء واجبٌ عليهم، فإنّهم لا يعاقبون علىٰ ترك الأداء إذا لم يكن الأداء واجباً عليهم، وظاهر[٥] ما تلونا يدلّ علىٰ أنّهم يعاقَبون في الآخرة علىٰ الامتناع من الأداء في الدّنيا، ولأنّ الكفر رأس المعاصي فلا يصلح سبباً لاستحقاق التّخفيف به.

ومعلومٌ أنّ سبب الوجوب متقرّرٌ في حقّهم، وصلاحيةُ الذمّة لثبوت الواجب فيها بسببه موجودٌ في حقّهم؛ وشرطُ وجوب الأداء: التّمكّنُ منه، وذلك غير منعدمٍ في حقّهم، فلو سقط الخطاب بالأداء كان ذلك تخفيفاً، والكفر لا يصلح سبباً[٦] لذلك.

ولا معنىٰ لقول من يقول: إنّ التّمكّن من الأداء علىٰ هذه الصّفة لا يتحقّق،

---

(١) ينظر: تفسير السمرقندي ٣/٤٩٦، تفسير النسفي ٤/٢٩٨.

(٢) في (ط)، (د): (فمذهب).

(٣) في (ط): (يتناولهم).

(٤) وبه قال الكرخي، والجصاص. وانظر: الفصول ٢/١٥٦، كشف الأسرار ٤/٣٤٣، تيسير التحرير ٢/١٤٩.

(٥) وجه الاعتراض: أن الكافر إذا صلىٰ أو صام أو حج لا تقبل منه هذه الأعمال، فكيف يجعل مطالباً بها وهي لا تقبل منه إن أداها؟. الفصول في الأصول: ٢/١٥٨.

(٦) في (ط): (تخفيفاً).

حتّىٰ لو أدّىٰ لم يكن ذلك معتدّاً به(١)؛ لأنّه متمكّنٌ(٢) من الأداء بشرط أن يقدِّم الإيمان، والخطابُ به ثابتٌ في حقّه، فهو نظير الجنب والمحدث، يتمكّن من أداء الصّلاة بشرط الطّهارة، وهو مطالبٌ بذلك؛ فيكون متمكّناً من أداء الصّلاة، يتوجّه عليه الخطاب بأدائها، مع أنّ انعدام التّمكّن من الأداء بإصراره علىٰ الكفر، وهو جانٍ في ذلك، فيُجعل التّمكّن قائماً حكماً إذا كان انعدامه بسبب جنايته.

ألا ترىٰ أنّ زوال التّمكّن بسبب السُّكر لا يُسقط الخطاب بأداء العبادات(٣)، وكذلك انعدام التّمكّن بسبب الجهل ـ إذا كان عن تقصيرٍ منه ـ لا يُسقط الخطاب بالأداء(٤)، فبسبب الكفر أولىٰ.

ومشايخ ديارنا يقولون: إنّهم لا يخاطَبون بأداء ما يحتمل السّقوط من العبادات(٥).

وجواب هذه المسألة غير محفوظٍ عن المتقدّمين من أصحابنا ﷺ نصّاً؛ ولكن مسائلهم تدلّ علىٰ ذلك؛ فإنّ المرتدّ إذا أسلم لا يلزمه قضاء الصّلوات التي

---

(١) فكما يجوز توجيه الأمر للجنُب والمحدث بالصلاة، ويطالبان بالطهارة حتىٰ تصح منهما، كذلك يوجه الأمر للكافر بالصلاة ويؤمر بالإسلام لتصح منه، فكما أن الحدث مانع من صحة الصلاة، والمسلم مأمورٌ بإزالته، كذلك الكفر مانع من صحة العبادات، ويطالب الكافر بإزالته. الفصول في الأصول: ٢/١٥٨.

(٢) في (ط): (يتمكن به).

(٣) تبيين الحقائق: ١/٢٠٤.

(٤) فإذا جهل المسلم حكماً شرعياً معلوماً من الدين بالضرورة فلا عذر له، هذا إذا كان بدار الإسلام، أما إذا كان بدار الحرب وأسلم هنالك فيعذر. حاشية ابن عابدين: ٤/٤٦١.

(٥) وبه قال أبو زيدٍ الدبوسي، وفخر الإسلام البزدوي. كشف الأسرار ٤/٣٤٣، التقرير والتحبير ٢/١١٧.

تركها في حال الرّدّة عندنا[1]، ويلزمه عند الشّافعي[2]، والمرتدّ كافرٌ.

فاستدلّ بعض أصحابنا على أنّ الخلاف بيننا وبين الشّافعيّ، وأنّ تنصيصَ علمائنا[3] أنّ ذلك لا يلزمه القضاء بعد الإسلام = دليلٌ على أنّه لم يكن مخاطَباً بأدائها في حالة الكفر[4].

وهذا ضعيفٌ، فسقوط القضاء عن المرتدّ والكافرِ الأصليّ بعد الإسلام بوجود الدّليل المسقط، وهو قوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، وقال ﷺ: «الإسلام يجبّ ما قبله»[5]، والسّقوط بعد إسقاط[6] من له الحقّ لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب.

ومنهم من استدلّ على ذلك بمن صلّى في أوّل الوقت، ثمّ ارتدّ، ثمّ أسلم في آخر الوقت؛ فعليه أداء فرض الوقت عندنا[7]؛ لأنّ بالرّدّة ينعدم خطاب الأداء في حقّه، والاعتدادُ بما مضى كان بناءً عليه، فإذا أسلم وقد بقي شيءٌ من الوقت؛ يَثبت الوجوب باعتباره، ويصير مخاطَباً بالأداء ابتداءً.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٤، البحر الرائق ٢/٨٦، مجمع الأنهر ١/٢١٨.

(٢) ينظر: روضة الطالبين ١/١٩٠، مغني المحتاج ١/١٣٠، نهاية المحتاج ١/٣٩٠.

(٣) في (ف) زيادة: (على أنه).

(٤) بدائع الصنائع: ٦/١٢١.

(٥) أخرجه أحمد ٤/١٩٨، والبيهقي (١٨٠٦٩) في حديثٍ طويلٍ فيه قصة إسلام عمرو بن العاص رضي الله عنه، ومبايعته للنبي ﷺ، وأصل الحديث في مسلمٍ، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله، رقم (١٢١) بلفظ: الإسلام يهدم ما كان قبله.

(٦) في (ط)، (د): (والسقوط بإسقاط).

(٧) ينظر: بدائع الصنائع ١/٩٥، فتح القدير ١/٤٩٧، حاشية ابن عابدين ٢/٧٥.

وعلىٰ قول الشّافعيّ لا يلزمه الأداء(١)؛ لأنّ الخطاب بالأداء لا ينعدم في حقّه بالرّدّة، فيبقىٰ المؤدّىٰ معتدّاً به، وعلىٰ هذا لو حجّ ثمّ ارتدّ ثمّ أسلم(٢).

ولكن هذا ضعيفٌ أيضاً؛ فإنّ المؤدّىٰ إنّما لا يكون معتدّاً به بعد الرّدّة؛ لأنّ الرّدّة تحبط العمل(٣)، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: ٥]، يعني: ما اكتسب من العبادات(٤)، وما حبط لا يكون معتدّاً به، فلهذا ألزمناه الأداء ثانياً.

منهم(٥) من جعل هذه المسألة فرعاً لأصلٍ معروفٍ بيننا وبينهم، أنّ الشّرائع عندهم من نفس الإيمان، وهم مخاطَبون بالإيمان فيخاطَبون بالشّرائع.

وعندنا الشّرائع ليست من نفس الإيمان(٦)، وهم مخاطَبون بالإيمان، فلا يخاطبون بالأداء بالشّرائع التي تُبتنىٰ علىٰ الإيمان ما لم يؤمنوا.

---

(١) ينظر: المجموع ٣/٦، حاشيتا قليوبي وعميرة ٤/١٧٥.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ١/٩٥، فتح القدير ١/٤٩٧، الدر المختار ٢/٧٥، روضة الطالبين ٣/٣، أسنىٰ المطالب ١/٤٤٣، خبايا الزوايا (ص: ٤١٧).

(٣) فحبوط العمل بنفس الردة عند الحنفية، أما عند الشافعية: فلا يحبط عمله إلا إذا مات علىٰ ردته. بدائع الصنائع: ٦/١٢٠، ومغني المحتاج: ٤/١٤٢.

(٤) البحر المحيط لأبي حيان: ٤/١٨٦.

(٥) في (ط): (ومنهم)، والمقصود بهم من يدخلون العمل في مسمىٰ الإيمان وهو جمهور أهل السنة والجماعة.

(٦) هذا القول هو قول المرجئة الذين يخرجون العمل من مسمىٰ الإيمان، وعليه فلا يستقيم نسبة هذا القول إلىٰ المذهب هكذا بإطلاقٍ، وليس مخالفهم في ذلك هم الشافعية فقط، بل هم جمهور أهل السنة من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وإن كان القول بالإرجاء كثيرٌ في أصحاب الإمام أبي حنيفة. ينظر: اعتقاد أهل السنة للالكائي ٤/٨٣٢ ـ ٨٤٩، السنة لعبد الله بن أحمد ١/٣٠٧.

وهذا ضعيفٌ أيضاً، فإنّهم يخاطَبون بالعقوبات وبالمعاملات، وشيءٌ من ذلك ليس[1] من نفس الإيمان أيضاً.

فالذي يصحّ من الاستدلال لمشايخنا ﷺ على هذا المذهب لفظٌ مذكورٌ في الكتاب[2]، وهو: أنّ من نذر أن يصوم شهراً، ثمّ ارتدّ، ثمّ أسلم؛ فليس عليه من الصّوم المنذور شيءٌ[3].

لأنّ الرّدّة تُبطل كلَّ عبادةٍ[4][5]، ومعلومٌ أنّه لم يرد بهذا التّعليل العبادةَ المؤدّاة؛ فهو ما أدّىٰ المنذور بعدُ، فعُرِفَ أنّ المراد: أنّ الرّدّة تُبطِل وجوب أداء كلّ عبادةٍ.

فيكون هذا شِبه التّنصيص عن أصحابنا أنّ الخطاب بأداء الشّرائع التي تحتمل السّقوط لا يتناولهم ما لم يؤمنوا.

والدّليل على صحّة هذا القول: أنّ النّبيّ ﷺ لمّا بعث معاذاً إلىٰ اليمن، فقال: «ادعهم إلىٰ شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أجابوك، فأعلمهم أنّ الله

---

(١) في (ط)، (د): (وليس شيءٌ من ذلك).

(٢) إذا أطلق لفظ (الكتاب) فيقصد به الجامع الصغير للإمام محمد رحمه الله، هذا ما جرىٰ عليه صاحب الهداية وغيره.

(٣) ينظر: فتح القدير ٤١٥/٣، حاشية ابن عابدين ٤٤٧/٢. والمسألة ليست بنصها في الجامع الصغير، وإنما ذكر صاحب الفتح القدير أن مشايخ بخارىٰ خرجوها علىٰ أصول الأئمة.

(٤) في هامش (ك): (أي: تبطل وجوب أداء كل عبادة، وهو من باب حذف المضاف، نظير قوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ﴾ أي: وصيد ما علمتم).

(٥) ونظيره ما قاله الإمام محمد في المبسوط ٢١٨/٣: «إذا حلف وهو مسلم، ثم رجع عن الإسلام، ثم أسلم بعد، ثم حنث، فلا كفارة عليه». كذا في مبسوط السرخسي: ١٢٧/٨.

تعالىٰ فرض عليهم خمس صلواتٍ في كلّ يومٍ وليلةٍ...» الحديث[١].

ففي هذا تنصيصٌ علىٰ أنّ وجوب أداء الشّرائع يترتّب علىٰ الإجابة إلىٰ ما دُعوا إليه من أصل الدِّين، والدّليلُ علىٰ ذلك من طريق المعنىٰ: أنّ الأمر بأداء العبادة لينال به المؤدّي الثّواب في الآخرة حكماً[٢] من الله تعالىٰ، كما وعده في محكم تنزيله، والكافر ليس بأهلٍ لثواب الآخرة[٣]؛ عقوبةً له علىٰ كفره، حكماً من الله تعالىٰ، كما أنّ العبد لا يكون أهلاً لملك المال حكماً من الله تعالىٰ[٤].

والمرأة لا تكون أهلاً لثبوت ملك المتعة لها علىٰ الرّجل، بسبب النّكاح، أو بسبب ملك الرّقبة، حكماً من الله تعالىٰ.

وإذا تحقّق انعدام الأهليّة للكافر فيما هو المطلوب بالأداء؛ يظهر به انعدام الأهليّة للأداء، وبدون الأهليّة لا يثبت وجوب الأداء، وبه فارق الخطابَ بالإيمان؛ فإنّه بالأداء يصير أهلاً لما وعد الله المؤمنين، فبه تبيّن[٥] الأهليّةُ للأداء أيضاً.

فإن قيل: هو بالإيمان يصير أهلاً لما هو موعودٌ علىٰ أداء العبادات، وهو مطالَبٌ بالإيمان، فينبغي أن يُجعل في حكم توجُّه الخطاب بالأداء عليه كأنّ ما هو مطالبٌ به من الإيمان موجودٌ في حقّه، كما يُجعل النّطفةُ في الرّحم، كالحيّ

(١) أخرجه البخاري كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (١٣٣١)، ومسلمٌ كتاب الإيمان، باب الدعاء إلىٰ الشهادتين، رقم (١٩) من حديث ابن عباسٍ.
(٢) في هامش (ك): (أي: إثباتًا من الله بطريق الحكم).
(٣) في (ط)، (ف)، (د): (لثواب العبادة).
(٤) الهداية: ٣٠١٢/٢، واللباب: ٧٣/٣، والفتاوىٰ الهندية: ٣/٢.
(٥) في (د): (تتبين).

حكماً في حقّ[1] الإرث[2] والوصيّة[3] والإعتاق[4]، ويُجعل البَيض كالصّيد حكماً في وجوب الجزاء على المحرِم بكسره[5]، وإن لم يكن فيها معنى الصّيديّة حقيقةً.

قلنا: هذا أن لو كان مآل أمره الإيمانَ باعتبار الظّاهر، كالبيض والنّطفة، فمآلهما إلى الحياة والصّيديّة ما لم يَفسُدا، ومآل أمر الكافر ليس الإيمان ظاهراً، بل الظّاهر من حال كلّ معتقِدٍ أنّه يستديم اعتقاده.

ثمّ هذا المعنى إنّما يستقيم اعتباره إذا كان عند إيمانه يتقرّر وجوبُ الأداء فيما تقرّر سببه في حالة الكفر، فيقال: يخاطَب بالأداء على أن يسلِم فيتقرّر وجوب الأداء، كما في النّطفة والبَيض، فإنّ حُكم العتق والملك والصّيديّة يتقرّر إذا تحقّق[6] صفةُ الحياة فيهما[7]، وهنا ينعدم بالاتّفاق، فإنّه بعد الإيمان لا يبقى وجوب الأداء في شيءٍ ممّا سبق في حالة الكفر.

فإن قيل: أليس أنّ العبد من أهل مباشرة التّصرّف الموجِب لملك المال، وإن لم يكن أهلاً لملك المال؟ فكذلك يجوز أن يكون الكافر يخاطَب[8] بأداء العبادات، وإن لم يكن أهلاً لما هو المقصود بالأداء.

---

(١) في (ف): (حكم)، وبهامشها: (نسخة: حق).
(٢) ينظر: المبسوط ١٥/١٠٨، تبيين الحقائق ٥/١٠٧.
(٣) ينظر: المبسوط ١٥/١٠٨، تبيين الحقائق ٥/١٠٧.
(٤) ينظر: المبسوط ١٥/١٠٨، تبيين الحقائق ٥/١٠٧.
(٥) ينظر: المبسوط ٤/٨٧، بدائع الصنائع ٢/٢٠٣، البحر الرائق ٣/٣٥.
(٦) في (ط): (تقرر).
(٧) المبسوط: ٣٠/٤٤، وتبيين الحقائق: ٢/٦٦، وشرح فتح القدير: ٢/٢٦٥.
(٨) في (د): (مخاطباً).

قلنا: صحّة ذلك التّصرّف من المملوك، علىٰ أن يخلفه المولىٰ في حكمه، أو علىٰ أن يتقرّر الحكم له إذا عَتَقَ كالمكاتب.

فأمّا هنا لا تثبت أهليّة الأداء في حقّه، علىٰ أن يخلفه غيره فيما هو المبتغىٰ بالأداء، أو علىٰ أن يتقرّر ذلك له بعد إيمانه، وهذا بخلاف الجنب والمحدث في الخطاب بأداء الصّلاة؛ لأنّ الأهليّة لما هو موعودٌ للمصلّين لا تنعدم بالجنابة والحدث، ولكنّ الطّهارة شرط الأداء، وبانعدام الشّرط لا تنعدم الأهليّة لأداء الأصل.

وما هذا إلا نظير من يقول لغيره: أعتق عبدك عنّي علىٰ ألف درهمٍ، فأعتقَه؛ يصحّ إعتاقه عن الآمر[١]، باعتبار أنّ الملك في المحلّ شرط الإعتاق، فانعدامه عند الأمر لا يمنع صحّة الأمر، علىٰ أن يكون موجِباً للحكم له إذا وُجد الشّرط عند إيجاد العتق.

ولو قال المولىٰ لعبده: أعتِق عن نفسك عبداً، فأعتَق؛ لم يصحّ هذا الأمر، ولم يكن الإعتاق عن العبد[٢]؛ لأنّه بصفة الرّقّ يخرج من أن يكون أهلاً للإعتاق عن نفسه، فلا يصحّ أمرُه إيّاه بالإعتاق عن نفسه مع انعدام الأهليّة.

وتبيّن بهذا أنّ سقوط الخطاب بالأداء عنهم ليس للتّخفيف عليهم كما ظنّوا! بل لتحقيق معنىٰ العقوبة والنّقمة في حقّهم؛ فإنّ الإخراج من الأهليّة لثواب العبادة يكون نقمةً.

---

(١) ينظر: المبسوط ٨/١٠٠، بدائع الصنائع ٤/١٦٠، حاشية ابن عابدين ٦/١٠٩.

(٢) لأن العبد ليس أهلاً لملك المال، فلا يكون أهلاً للإعتاق، وإذا وجبت عليه كفارة فلا يجوز أن يكفر إلا بالصوم. المبسوط للشيباني: ٣/٢٢٨، والهداية: ٢/٣٠١، واللباب: ٣/٧٣، وحاشية ابن عابدين: ١٠/١٧٨.

يوضّحه: أنّ الأمر لطلب أداء العبادة، وهو مع صفة الكفر لا يكون أهلاً للعبادة؛ بل[1] عملُه[2] كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣].

ومعلومٌ أنّ في العبادة المنفعة للمؤدّي المأمور لا للآمر، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِأَنفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ﴾ [الروم: ٤٤]، والكافر لا يستحقّ هذا النّظرَ والمنفعة؛ عقوبةً له علىٰ كفره، فكيف يكون فيه معنىٰ التّخفيف عليه؟!

والإيجاب[3] من الآمر نظرٌ من الشّرع للمأمور، فعسى أن يقصِّر فيما لا يكون واجباً عليه، ولا يقصِّر في أداء ما هو واجبٌ عليه، والكافر غير مستحقٍّ لهذا النّظر.

فقولنا: وجوب الأداء لا يتناوله يكون تغليظاً عليه لا تخفيفاً؛ ولهذا أثبتنا حكم وجوب الأداء فيما يرجع إلىٰ العقوبة في الآخرة في حقّه.

ثمّ هو بإصراره علىٰ الكفر متلفٌ نفسه حكماً فيما يرجع إلىٰ ما هو المقصود بالعبادات، فيكون بمنزلة من قتل نفسه حقيقةً.

ولا يُجعل قاتل النّفس حقيقةً كالحيّ حكماً في توجُّه الخطاب عليه لأداء[4] العبادات، لا للتّخفيف عليه.

فكذلك الكافر لا يُجعل متمكّناً من الأداء حكماً مع إصراره علىٰ الكفر، لا بطريق التّخفيف عليه، ولكن تُجعل ذمّته كالمعدومة حكماً في الصّلاحيّة

---

(١) في (ط) زيادة: (يحبط).
(٢) في (د) بزيادة: (باطلٌ).
(٣) في (ف) زيادة: (بالأمر).
(٤) في (ط): (بالأداء)، وفي (ف)، (د): (بأداء).

لوجوب أداء العبادات فيها؛ تحقيقاً لمعنى الهوان في حقّهم، وهو أن يُلحقهم بالبهائم التي لا ذمّة لها في هذا الحكم، كما وصفهم الله تعالى فقال: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[1] [الفرقان: ٤٤].

ثمّ الخطاب بأداء العبادات ليسعى المرء بأدائها في فكاك نفسه، قال ﷺ: «النّاس غاديان: بائعٌ نفسه فموبقها، ومشترٍ نفسه فمعتقها»[2]، يعني: بالائتمار بالأوامر.

والقول بأنّ الكافر ليس بأهلٍ للسّعي في فكاك نفسه ما لم يؤمن؛ لا يكون تخفيفاً عليه.

وهو نظير أداء بدل الكتابة، لمّا كان ليتوصّل به المكاتَب إلى فكاك نفسه، فإسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرّدّ في الرّقّ؛ لا يكون تخفيفاً عليه؛ فإنّ ما يبقى فيه من ذلّ الرّقّ فوق ضرر المطالبة بالأداء[3].

وإنّما استنبطنا هذا من تعليل محمّدٍ رحمه الله، في قوله: ما فيه من الشّرك أعظم من ذلك[4]. عَلَّل به في أنّه لا يلزمه كفّارة الظّهار وكفّارة اليمين وإن حنث[5].

---

(١) في (ط): زيادة: ﴿سَبِيلًا﴾.

(٢) أخرجه أحمد ٣/٣٢١، وعبد بن حميدٍ (١١٣٨)، وصححه ابن حبان (٤٥١٤)، والحاكم (٨٣٠٢) من حديث جابرٍ رضي الله عنه. وأخرجه مسلم بنحوه في كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، رقم (٢٢٣) عن أبي مالكٍ الأشعري رضي الله عنه مرفوعاً.

(٣) فإذا عجز المكاتب عن أداء الواجب عليه انفسخ عقد الكتابة. بدائع الصنائع: ٣/٦٢٦، والفتاوى الهندية: ٢/١٧.

(٤) في (ف) زيادة: (كله).

(٥) وقال محمد بن الحسن أيضاً: ولو اشترى النصراني جاريةً فليس عليه أن يستبرئها لأن ما فيه=

وفي الكفّارات معنى العبادة ـ على ما بيّنّا ـ أنّه ينال بها[1] الثّواب، فيكون مكفّراً للذّنب، والكافر ليس بأهلٍ لذلك، فلا يثبت في حقّه الخطاب بأداء الكفّارة، كما لا يثبت في حقّ العبد الخطاب بالتّكفير بالمال؛ لأنّه ليس بأهلٍ لذلك[2].

ونظير ما قلنا من الحسّيّات: أنّ مطالبة الطّبيب المريض بشرب الدّواء إذا كان يرجو له الشّفاء يكون نظراً من الطّبيب له، لا إضراراً به، وإذا أيس من شفائه فتركُ مطالبته بشرب الدّواء لا يكون ذلك تخفيفاً عليه، بل إخباراً[3] له بما هو أشدّ عليه من ضرر شرب الدّواء، وهو ما يذوق من كأس الحِمام[4]؛ فكذلك هنا قولنا: إنّ الكفّار لا يخاطبون بأداء الشّرائع، لا يتضمّن معنى التّخفيف عليهم، بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هو مصرٌّ عليه من الشّرك. والله أعلم.

= من الشرك أعظم من ترك الاستبراء. قال السرخسي: معناه أن وجوب الاستبراء لحق الشرع، والكافر لا يخاطب. المبسوط لمحمد بن الحسن ٢٧١/٥، المبسوط ١٦٢/١٣.

(١) في (ط)، (ف): (به).

(٢) فالعبد لا يجوز أن يكفر إلا بالصوم. المبسوط للشيباني: ٢٢٨/٣، والهداية: ٣٠١/٢، واللباب: ٧٣/٣، وحاشية ابن عابدين: ١٧٨/١٠.

(٣) في (ط): (إجباراً).

(٤) الحِمام هو قَدَر الموت. لسان العرب: ١٥١/١٢، ومختار الصحاح: ٦٦/١، مادة (حمم).

باب النّهي

قال رضي الله عنه: اعلم بأنّ موجَب النّهي شرعاً لزومُ الانتهاء عن مباشرة المنهيّ عنه ؛ لأنّه ضدّ الأمر.

أمّا من حيث اللّغة: فصيغة الأمر لبيان أنّ المأمور به ممّا ينبغي أن يكون. وصيغة النّهي لبيان أنّه ممّا ينبغي أن لا يكون(١).

وأمّا شرعاً: فالأمر لطلب إيجاد المأمور به على أبلغ الوجوه، مع بقاء اختيارٍ للمخاطَب في حقيقة الإيجاد، وذلك في وجوب الائتمار.

والنّهي لطلب(٢) الامتناع من الإيجاد على أبلغ الوجوه، مع بقاء اختيارٍ للمخاطَب فيه ؛ وذلك بوجوب الانتهاء(٣).

فإذا تبيّن موجَب النّهي قلنا: مقتضى النّهي قُبح المنهيّ عنه شرعاً، كما أنّ مقتضى الأمر حُسن المأمور به شرعاً.

ألا ترى أنّ التّحريم لمّا كان ضدّاً للإحلال كان مقتضى أحدهما ضدَّ مقتضى الآخر ؛ ولأنّ صاحب الشّرع جاء بتتميم المحاسن ونفي القبائح، فكان نهيه موجِباً قُبح المنهيّ عنه، كما كان أمره موجِباً صفة الحُسن للمأمور به.

فإن قيل: لماذا لا يُجعل مقتضى النّهي شرعاً حُسن الانتهاء، كما كان

---

(١) لسان العرب ١٥/٣٤٣.

(٢) في (ط) زيادة: (مقتضى).

(٣) كشف الأسرار، للبخاري ١/٢٥٦.

مقتضى الأمر[1] حسن الائتمار؟

قلنا: لأنّه يصير مقتضاهما واحداً، وبينهما مغايرةٌ على وجه[2] المضادّة.

ثمّ الائتمار بفعلٍ يقصده المخاطب، ويضاف وجوده إلى كسبه، فيحسن الائتمار، لكون ذلك مضافاً إليه[3].

فأمّا الانتهاء يكون بامتناعه من إيجاد الفعل المنهيّ عنه؛ ثمّ انعدامه لا يكون مضافاً إلى كسبه وقصده، بل الانعدام أصلٌ فيه ما لم يوجده، وإذا لم يكن مضافاً إلى فعله الذي هو اختيارٌ؛ لا يستقيم أن يوصف امتناعه عن الإيجاد بالحُسن مقصوداً؛ فعرفنا به أنَّ قُبح المنهيّ عنه ثابتٌ بمقتضى وجوب الانتهاء شرعاً.

فإن قيل: تركه الفعل الذي يكون إيجاداً فعلٌ مقصودٌ منه، على ما هو مذهب أهل السنّة[4]: أنّ ترك الفعل فعلٌ[5]؛ لما فيه من استعمال أحد الضّدّين، والانتهاءُ به يتحقّق.

قلنا: هو كذلك، ولكن موجَب النّهي هو: الانتهاء؛ وحقيقته: الامتناع من الإيجاد؛ ثمّ إن دعته نفسه إلى الإيجاد يلزمه التّرك ليكون ممتنعاً.

والمنهيّ عنه يبقى عدماً كما كان؛ ألا ترى أنّ الامتناع الذي به يتحقّق الانتهاء يستغرق جميع العمر، والتّرك ـ الذي هو فعلٌ منه ـ لا يستغرق؛ فإنّه قبل

(١) في (ف)، (د) زيادة: (شرعاً).
(٢) في (ف)، (د)، (ط): (سبيل)، وكذا في (ك)، إلا أنه صحح بدلها في الهامش: (وجه).
(٣) في هامش (ك): (أي: العدد).
(٤) في (ط) زيادة: (والجماعة).
(٥) ينظر: التقرير والتحبير ٢/١٠٩، تيسير التحرير ٢/١٣٦.

أن يعلم به يكون منتهياً بالامتناع منه، ولا يكون مباشراً للفعل الذي هو ترك الإيجاد؛ فإنّ ذلك لا يكون إلا عن قصدٍ منه بعد العلم به.

وبيان هذا: أنّ الصّائم مأمورٌ بترك اقتضاء الشّهوتين في حال الصّوم، فلا يتحقّق منه هذا الفعل ركناً للصّوم حتّىٰ يعلم به ويقصده[(١)]. والمعتدّة ممنوعةٌ من الخروج والتّزوّج والتّطيّب، وذلك ركن الاعتداد، ويتمّ ذلك وإن لم تعلم به حتّىٰ يُحكم بانقضاء عدّتها بمضيِّ الزّمان قبل أن تشعر به[(٢)].

وعلىٰ هذا لو قال لامرأته: إن لم أشأ طلاقك فأنت طالقٌ، ثمّ قال: لا أشاء طلاقك؛ لم تَطلُق[(٣)].

ولو قال: إن أَبيتُ طلاقك فأنت طالقٌ، ثمّ قال: قد أَبيتُ؛ طَلَقت[(٤)]؛ لأنّ الإباء فعلٌ يقصده ويكسبه فيصير موجوداً بقوله: قد أَبيتُ، ولا يكون ذلك مستغرقاً لعمره[(٥)]. وعدم المشيئة عبارةٌ عن امتناعه من المشيئة، وذلك يستغرق عمره، فلا يتحقّق وجود الشّرط بقوله: لا أشاء، ولا بامتناعه من المشيئة في جزءٍ من عمره.

وإذا تبيّن أنّ مقتضىٰ النّهي قُبح المنهيّ عنه شرعاً؛ فنقول:

---

(١) فإذا امتنع عن الطعام والشراب والجماع من غير قصد للصيام لا يسمىٰ صائماً، فلا بد من النية مع الامتناع عن المفطرات حتىٰ يكون من الصائمين. الهداية: ١/١٣١، وتبيين الحقائق: ١/٣١٢، واللباب: ١/١٦٥.

(٢) ينظر: المبسوط ٦/٤٢، الهداية ٢/٣٠، تبيين الحقائق ٣/٣٢.

(٣) ينظر: المبسوط ٩/٢٧، البحر الرائق ٣/٣٦٦، حاشية ابن عابدين ٣/٣٤٠.

(٤) ينظر: البحر الرائق ٣/٣٦٦، فتح القدير ٤/١١٢، حاشية ابن عابدين ٣/٣٤٠.

(٥) في (ط): (للمدة).

المنهيّ عنه في صفة القبح قسمان: قسمٌ منه ما هو قبيحٌ لِعينه، وقسمٌ منه ما هو قبيحٌ لغيره.

وهذا القسم يتنوّع نوعين: نوعٌ منه ما هو قبيحٌ لمعنًى جاوره جمعاً، ونوعٌ منه ما هو قبيحٌ لمعنًى اتّصل به وصفاً[1].

فأمّا بيان القسم الأوّل: في العبث والسّفه، فإنّهما قبيحان شرعاً؛ لأنّ واضع اللّغة وضع هذين الاسمين لما يكون خالياً عن الفائدة، ومبنى الشّرع على ما هو حكمةٌ لا يخلو عن فائدةٍ، فما يخلو من ذلك قطعاً يكون قبيحاً شرعاً.

ومن هذا النّوع فعل اللّواطة؛ فالمقصود من اقتضاء الشّهوة شرعاً[2] هو النّسل، وهذا المحلّ ليس بمحلٍّ له أصلاً، فكان قبيحاً شرعاً.

ونظيره من العقود: بيع المضامين[3] والملاقيح؛ فإنّه قبيحٌ شرعاً؛ لأنّ البيع مبادلة مال بمالٍ شرعاً، وهو مشروعٌ لاستنماء المال به، والماء في الصّلب

---

(١) وجعلها الدبوسي في تقويم أصول الفقه أربعة أقسامٍ، حيث جعل القسم الأول ـ وهو ما قبح في عينه ـ قسمان، قسمٌ قبح وضعاً، وقسمٌ التحق به شرعاً، وجعل من الأول السفه والعبث، ومن الثاني بيع الملاقيح والمضامين، والصلاة بغير وضوءٍ. تقويم أصول الفقه ١/٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٢) الوطء في الدبر في الأنثى أو الذكر، لا يوجب الحد عند أبي حنيفة ﷺ، لكن يعزر، وقال أبو يوسف ومحمد: يحد كحد الزنا، إن كان محصناً فالرجم حتى الموت، وإن كان غير محصن فالجلد. الهداية: ٢/٣٨٩، وبدائع الصنائع: ٥/٤٨٧، وتبيين الحقائق: ٣/١٨٠، والبحر الرائق: ٥/١٧.

(٣) يشير إلى ما أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٨/٢١ عن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ أنه نهى عن المضامين والملاقيح، وحبل الحبلة، قال: والمضامين ما في أصلاب الإبل، والملاقيح ما في بطونها، وحبل الحبلة ولد ولد هذه الناقة. قال ابن حجرٍ في التلخيص ٣/١٢: إسناده قوي، وصححه في الدراية ٢/١٤٩.

والرّحم لا ماليّة فيه، فلم يكن محلاً للبيع شرعاً[١].

وكذلك الصّلاة بغير طهارةٍ؛ لأنّ الشّرع قصَر الأهليّة لأداء الصّلاة على كون المصلّي طاهراً عن الحدث والجنابة[٢]، فتنعدم الأهليّة بانعدام صفة الطّهارة، وانعدامُ الأهليّة فوق انعدام المحلّيّة[٣]، فكان كلّ واحدٍ منهما قبيحاً شرعاً بهذا الطّريق.

وحكم هذا النّوع من النّهي[٤] بيانُ أنّه غير مشروعٍ أصلاً؛ لأنّ المشروع لا يخلو عن الحُكم[٥]؛ وبدون الأهليّة والمحلّيّة لا تصوّر لذلك، فيعلم به أنّه غير مشروعٍ أصلاً.

وبيان النّوع الثّاني من الأفعال: وطءُ الرّجل زوجته في حالة الحيض، فإنّه حرامٌ منهيٌّ عنه؛ ولكن لمعنى استعمال الأذى، واستعمالُ الأذى مجاورٌ للوطء جمعاً، غير متّصلٍ به وصفاً، ولهذا جاز له أن يستمتع بها فيما سوى موضع خروج الدّم في قول[٦] محمّدٍ رحمه الله[٧]؛ لأنّه لا يجاور فعلُه استعمال الأذى.

وفي قول أبي حنيفة رحمه الله: يستمتع بها فوق المئزر، ويجتنب ما تحته

---

(١) بدائع الصنائع: ٤/٣٣٧، والبحر الرائق: ٥/٢٨٠.

(٢) يشير إلى ما أخرجه مسلمٌ، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، رقم (٢٢٤) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: «لا تقبل صلاةٌ بغير طهورٍ، ولا صدقةٌ من غلولٍ».

(٣) المقصود بانعدام المحلية: أن هذا المحل غير مشروع أصلاً، كالزواج من المحارم، وبيع الحر، والمضامين والملاقيح. كشف الأسرار: ١/٥٦٦.

(٤) في (ط): (المنهي).

(٥) في (ط)، (د): (حكمةٍ)، وفي (ف): (الحكمة).

(٦) في (د): (عند محمدٍ).

(٧) ينظر: المبسوط ١٠/١٥٩، بدائع الصنائع ٥/١١٩، البحر الرائق ١/٢٠٨.

احتياطاً[1]؛ لأنّه لا يأمن الوقوع في استعمال الأذىٰ إذا استمتع بها في الموضع القريب من موضع الأذىٰ.

ونظير هذا النّوع من العقود والعبادات: البيع وقت النّداء، فإنّه منهيٌّ عنه لما فيه من الاشتغال عن السّعي إلىٰ الجمعة بغيره، بعدما تعيّن لزوم السّعي، وذلك يجاور البيع جمعاً، ولا يتّصل به وصفاً.

والصّلاة في الأرض المغصوبة منهيٌّ عنها لمعنىٰ شغلِ ملك الغير بنفسه[2]، وذلك مجاورٌ لفعل الصّلاة جمعاً، غير متّصلٍ به وصفاً، فعرفنا أنّ قبحه لمعنًىٰ في غيره.

وحكم هذا النّوع: أنّه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النّهي، مِن قِبَل أنّ القبح لمّا كان باعتبار فعلٍ آخر سوىٰ الصّلاة والبيع[3] والوطء؛ لم يكن مؤثّراً في المشروع، لا أصلاً ولا وصفاً[4].

ألا ترىٰ أنّ الصّائم إذا ترك الصّلاة يكون فعل الصّوم منه عبادةً صحيحةً، هو مطيعٌ فيه وإن كان عاصياً في ترك الصّلاة[5].

(١) ينظر: المبسوط ١٥٩/١٠، بدائع الصنائع ١١٩/٥، البحر الرائق ٢٠٨/١.

(٢) فتكون الصلاة جائزة مع الكراهة، لما فيها من التعدي علىٰ ملك الغير، تبيين الحقائق: ٢٢٧/٥، والفتاوىٰ الهندية: ١٠٩/١، وحاشية ابن عابدين: ٥٦٢/٢.

(٣) في (ف): (والسعي).

(٤) فيبقىٰ الفعل صحيحاً مع الكراهة. تبيين الحقائق: ٦٨/٤، واللباب: ٢٥٧/١، والفتاوىٰ الهندية: ١٠٩/١، وحاشية ابن عابدين: ٤٥٧/٦.

(٥) إذ ليس من شروط صحة الصوم أداء الصلاة، بل كل منهما ركن من أركان الإسلام، هذا إذا لم يتركها جحوداً، فإن تركها جحوداً صار كافراً، فلا تقبل منه أي عبادة. شرح الفقه الأكبر للقاري: ص٢٥٧، وشرح الجوهرة اللقاني: ص٢٥٧.

فهنا[1] أيضاً يكون هو مطيعاً في الصّلاة، وإن كان عاصياً في شغل ملك الغير بنفسه، ومباشراً للوطء المملوك بالنّكاح، وإن كان عاصياً مرتكباً للحرام باستعمال الأذىٰ[2].

ولهذا قلنا: يثبت الحلّ للزّوج الأوّل بوطء الثّاني إيّاها في حالة الحيض[3]، ويثبت به إحصان الواطئ أيضاً[4].

وأمّا النّوع الثّالث فبيانه في الأفعال: الزّنا؛ فإنّه وطءُ غير مملوكٍ، فكان قبيحاً شرعاً؛ لأنّ الشّرع قصَر ابتغاء النّسل بالوطء علىٰ محلٍّ مملوكٍ، فقال الله تعالىٰ: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾ [المؤمنون: ٦].

ونظيره من العقود والعبادات: الرّبا، فإنّه قبيحٌ لمعنًىٰ اتّصل بالبيع وصفاً، وهو انعدام المساواة التي هي شرط جواز البيع في هذه الأموال شرعاً.

ومن العبادات: النّهي عن صوم يوم العيد وأيّام التّشريق، فإنّه[5] لمعنًىٰ اتّصل بالوقت الذي هو محلّ الأداء وصفاً، وهو أنّه يوم عيدٍ، ويوم ضيافةٍ.

ثمّ لا خلاف فيما يكون من الأفعال التي تتحقّق حسّاً[6] من هذا النّوع أنّه

---

(١) في (ط)، (ف): (وهنا).
(٢) تبيين الحقائق: ١/٥٧.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٨٩، البحر الرائق ٤/٦١، تبيين الحقائق ٢/٢٥٩.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٤/١١١، البحر الرائق ٥/٣٥، فتح القدير ٥/٣٢٠.
(٥) في (ط) زيادة: (قبيحٌ).
(٦) يريد التي تعرف حساً ولا يتوقف حصولها وتحققها علىٰ الشرع، كالزنا وشرب الخمر. كشف الأسرار ١/٣٧٧.

في صفة القبح ملحقٌ بالقسم الأوّل[١] ؛ فإنّ الزّنا وشرب الخمر حرامٌ لِعينه غيرُ مشروعٍ أصلاً ، ولهذا تتعلّق بهما العقوبة التي تندرئ بالشّبهات ، وما كان مشروعاً من وجهٍ أو حراماً[٢] لغيره لا يخلو عن شبهةٍ ، فإيجاب العقوبة فيهما دليلٌ ظاهرٌ على أنّ حرمتهما لعينهما ؛ وذلك دليلٌ على قبح المنهيّ عنه لِعينه.

واختلفوا فيما يكون من هذا النّوع ، من العقود والعبادات[٣].

قال علماؤنا رحمهم الله: موجَب مطلق النّهي فيها تقرير المشروع مشروعاً ، وجعلُ أداء العبد إذا باشرها فاسداً ، إلا بدليلٍ[٤].

وقال الشّافعيّ: موجَب مطلق النّهي في هذا النّوع انتساخُ المنهيّ عنه ، وخروجه من أن يكون مشروعاً أصلاً ، إلا بدليلٍ[٥].

وحجّته في ذلك: أنّ النّهي ضدّ الأمر ، ثمّ مقتضى مطلق الأمر شرعُ المأمور به ، فمقتضى مطلق النّهي ضدّه ، وهو: انعدام كون المنهيّ عنه مشروعاً ؛ وهذا لأنّ الحقيقة هو المراد من كلّ نوعٍ حتّى يقوم دليل المجاز ، ثمّ الحقيقة في مطلق الأمر إثباتُ صفة الحُسن في المأمور به شرعاً لِعينه لا لغيره.

فكذلك الحقيقة في مطلق النّهي إثبات صفة القُبح في المنهيّ عنه لِعينه لا

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢٧٣/١ ، أصول البزدوي (ص: ٥٠) ، كشف الأسرار ٣٨٥/١.
(٢) في (ط): (وحرامًا).
(٣) يريد ـ والله أعلم ـ النوع الثالث: وهو ما كان قبيحاً لمعنًى اتصل به وصفاً. ينظر المغني (ص: ٧٣).
(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢٧٣/١ ، المغني (ص: ٧٤) ، كشف الأسرار ٣٧٨/١ ـ ٣٧٩.
(٥) ينظر: قواطع الأدلة ١٤٠/١ ، الإبهاج ٦٩/٢ ، البحر المحيط ١٦٤/٢ ، تحقيق المراد (ص: ٧٧ ، ١٠٦).

لغيره؛ وهذا لأنّ المطلق منصرفٌ إلىٰ الكامل دون النّاقص؛ فإنّ النّاقص موجودٌ من وجهٍ دون وجهٍ؛ ومع شبهة العدم فيه لا يثبت ما هو الحقيقة فيه.

فبهذا تبيّن: أنّ المطلق يتناول الكامل، والكمال في الأمر ـ الذي هو طلب الإيجاد ـ بأن يَحسُن المأمور به لِعينه، فكذلك الكمال فيما هو طلب الإعدام إثباتُ صفة القبح في إيجاده لِعينه.

وإذا تقرّر هذا؛ خرج المنهيّ عنه من أن يكون مشروعاً؛ لمقتضىٰ النّهي وحكمه.

أمّا مقتضاه: فلأنّ أدنىٰ درجات المشروع أن يكون مباحاً، والقبيح لِعينه لا يجوز أن يكون مباحاً؛ فكذلك لا يجوز أن يكون مشروعاً، وبهذا تبيّن أنّ النّهي بمعنىٰ النّسخ في إخراج المنهيّ عنه من أن يكون مشروعاً.

وأمّا حكمه: فوجوب الانتهاء، ليكون معظِّماً مطيعاً للنّاهي في الانتهاء، ويكون عاصياً لا محالة في ترك الانتهاء، وإنّما يكون عاصياً بمباشرة ما هو خلاف المشروع، فعرفنا أنّ بالنّهي يخرج من أن يكون مشروعاً[1].

يقرّره: أنّ المنهيّ عنه لا يكون مَرضيّاً به أصلاً، وإن كان لا تنعدم به الإرادة والمشيئة والقضاء، بمنزلة الكفر والمعاصي، فإنّها تكون من العباد بالإرادة والمشيئة والقضاء؛ ولا يكون مرضيّاً به، قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

والمشروع ما يكون مرضيّاً به، قال تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ

(١) روضة الطالبين: ٣/٣٩٧.

نُوحًا ﴾ [الشورى: ١٣]، فبهذا يتبيَّن أنّ المنهيّ عنه غير مشروعٍ أصلاً.

ثمّ صفة القبح في المنهيّ عنه وإن كان لمعنًى اتّصل به وصفاً، فذلك دليلٌ على أنّه لم يبق مشروعاً؛ لأنّ ذلك الوصف لا يفارق المنهيّ عنه، ومع وجوده لا يكون مشروعاً، فبه يخرج من أن يكون مشروعاً أصلاً، بمنزلة نكاح المعتدّة، والنّكاح بغير شهودٍ؛ فالنّهي[(١)] عنهما كان لمعنًى زائدٍ على ما به يتمّ العقد، من فقدِ شرطٍ، أو زيادة صفةٍ في المحلّ، ثمّ يخرج به من أن يكون معتدّاً مشروعاً، أصلاً مفيداً لِما[(٢)] هو الحكم المطلوب من النّكاح.

إذا تقرّر هذا؛ فالمسائل تُخرَّج له[(٣)] على هذا الأصل:

منها: أنّ الزّنا لا يوجب حرمة المصاهرة[(٤)]؛ لأنّ ثبوتها بطريق النّعمة والكرامة، حتّى تكون أمّهاتها وبناتها في حقّه كأمّهاته وبناته في المحرميّة، فيستدعي سبباً مشروعاً، والزّنا قبيحٌ لِعينه، غيرُ مشروعٍ أصلاً، فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة.

ومنها: أنّ البيع الفاسد ـ نحوَ الرّبا[(٥)]، والبيعِ بأجلٍ مجهولٍ، وبيعِ المال بالخمر[(٦)] ـ لا يكون موجِباً الملك بحالٍ[(٧)]؛ لأنّ المِلك نعمةٌ وكرامةٌ؛ ألا ترى

(١) في (ط): (فإن النهي).

(٢) في (ط): (أصلاً مقيداً بما).

(٣) أي للشافعي، فهذه المسائل التي سيسردها مع أحكامها كلها عند الشافعي رحمه الله.

(٤) ينظر: الحاوي ٢١٤/٩، روضة الطالبين ١١٣/٧، مغني المحتاج ١٧٨/٣.

(٥) روضة الطالبين: ٣٨١/٣، ومغني المحتاج: ٢٢/٢.

(٦) من شروط المبيع: أن يكون طاهر العين، فلا يصح بيع الكلب والخمر والمتنجس الذي لا يمكن تطهيره. روضة الطالبين: ٣٥٠/٣، والبيان: ٥١/٥، ومغني المحتاج: ١١/٢.

(٧) ينظر: روضة الطالبين ٤٠٩/٣، مغني المحتاج ٤٠/٢، نهاية المحتاج ٤٥١/٣.

أنّ صفة المالكيّة إذا قوبلت بالمملوكيّة كان معنىٰ النّعمة في المالكيّة، فيستدعي سبباً مشروعاً، والقبيح لِعينه لا يكون مشروعاً أصلاً[١].

يقرّره: أنّ النّعمة تستدعي سبباً مرغوباً فيه شرعاً؛ ليرغب العاقل في مباشرته لتحصيل النّعمة، والمنهيُّ عنه شرعاً لا يجوز أن يكون مرغوباً فيه شرعاً.

ومنها: أنّ الغصب لا يكون موجِباً للملك عند تقرّر الضّمان لهذا المعنىٰ[٢].

ومنها: أنّ استيلاء الكفّار علىٰ مال المسلم لا يكون موجِباً الملك لهم شرعاً[٣]؛ لأنّ ذلك عدوانٌ محضٌ، فلا يكون ذلك مشروعاً في نفسه، ولا يَصلح سبباً لحكمٍ مشروعٍ مرغوبٍ فيه[٤].

ومنها: أنّ صوم يوم العيد لم يبق بعد النّهي صوماً مشروعاً، حتّىٰ لا يصحُّ[٥] التزامه بالنّذر[٦]؛ لأنّ الصّوم المشروع عبادةٌ، والعبادة: اسمٌ لما يكون المرء بمباشرته مطيعاً لربّه، فما يكون هو بمباشرته عاصياً مرتكباً للحرام لا يكون صوماً مشروعاً.

ومنها: أنّ العاصي في سفره كالعبد الآبق وقاطع الطّريق، لا يترخّص

---

(١) روضة الطالبين: ٣/٤١٠، ومغني المحتاج: ٢/١١.

(٢) ينظر: المهذب ١/٣٦٨، روضة الطالبين ٣/٤٠٨ نهاية المحتاج ٦/٣٤٢.

(٣) ينظر: الأم ٤/٢٦٦، المهذب ٢/٢٤٢.

(٤) فإذا أسلموا والمال في أيديهم لزمهم رده إلىٰ أصحابه، وإن غنمه طائفة من المسلمين لزمهم رده إلىٰ صاحبه. روضة الطالبين: ١٠/٢٩٤.

(٥) في (ف): (لا يصلح).

(٦) ينظر: روضة الطالبين ٣/٣١٩، المجموع ٦/٤٥٣، مغني المحتاج ١/٤٣٣.

برخص المسافرين[1]؛ لأنّ ثبوت ذلك بطريق النّعمة؛ لدفع الحرج عنه عند السّير المديد، فإذا كان سيره معصيةً لم يصلح سبباً لما هو نعمةٌ في حقّه؛ إذ النّعمة تستدعي سبباً مشروعاً، وما يكون المرء عاصياً بمباشرته[2] لا يكون مشروعاً.

ومنها: بيع الدُّهن النّجس[3]، فإنّه لا يكون مشروعاً مفيداً لحُكمه؛ لأنّ النّجاسة لمّا اتّصلت بالدُّهن وصفاً وصارت بحيث لا تفارقه؛ خرج الدُّهن من أن يكونَ محلاً للبيع المشروع، والتحق بودك[4] الميتة، وبدون المحلّ لا يكون البيع[5] مفيداً لحكمه ـ وهو الملك ـ كما بيّنّا في بيع المضامين والملاقيح.

قال: ولا يَدخل على ما ذكرنا الظّهارُ؛ فإنّه موجِبٌ للكفّارة التي هي مشروعةٌ، وإن كان هو في نفسه قبيحاً حراماً؛ لأنّه منكرٌ من القول وزورٌ؛ وهذا لأنّ الكفّارة مشروعةٌ جزاءً على ارتكاب المحظور، بمنزلة الحدود، لا أصلاً بنفسه على سبيل الكرامة أو النّعمة[6]، والجزاء يستدعي سبباً محظوراً، فيكون الظّهار محظوراً، يحقّق معنى السببيّة لما هو[7] معنى الجزاء، ولا يُعدِمِ الصّلاحيّةَ لذلك.

ولا يَدخل عليه استيلاد أحد الشّريكين الجارية المشتركة؛ فإنّه يُثبت

(١) ينظر: روضة الطالبين ١/٣٨٨، مغني المحتاج ١/٢٦٨، نهاية المحتاج ٢/٢٤٨.
(٢) في (ط) زيادة: (فإنه).
(٣) ينظر: المجموع ٩/٢٢٣، مغني المحتاج ٢/١١، نهاية المحتاج ٣/٣٩٣.
(٤) الودك: دسم اللحم والشحم، وودك الميتة: ما يسيل منها. لسان العرب: ١٠/٥٠٩، والمصباح المنير: ص٣٨٨، مادة (ودك).
(٥) في (ط)، (د): (فخرج من أن يكون محلًّا للبيع)، بدل: (وبدون المحل لا يكون البيع).
(٦) في (ط)، (ف): (والنعمة).
(٧) في (ط) زيادة: (في).

النّسب[١]، وذلك للمستولد في نصيب شريكه[٢]، وذلك حكمٌ مشروعٌ ثبت بسبب وطءٍ محظورٍ؛ لأنّ ثبوت النّسب باعتبار وطئه ملكَ نفسه، والنّهيُ باعتبار أنّ وطْأه يصادف ملك الشّريك أيضاً، وملك الشّريك مجاورٌ لملك شريكه[٣] جمعاً، غيرُ متّصلٍ بملكه وصفاً؛ فكان في الصّلاحيّة لثبوت النّسب به بمنزلة الوطء في حالة الحيض.

ثمّ إنّما تمَلَّكَ نصيب الشّريك حكماً؛ لثبوت أمّيّة الولد في نصيبه، وكونِ الاستيلاد ممّا لا يحتمل الوصف بالتّجزّؤ، وذلك غير محظورٍ.

ولا يَدخل على هذا الطّلاقُ في حالة الحيض والطّهر[٤] الذي جامعها فيه؛ فإنّه منهيٌّ عنه، ومع ذلك كان واقعاً[٥] موجِباً لحكمٍ مشروعٍ، وهو: الفرقة؛ لأنّ هذا النّهي لأجل الحيض، وهو صفة المرأة غيرُ متّصلٍ بالطّلاق وصفاً، ولكنّه مجاورٌ له جمعاً حين أوقعه في وقته.

وكان النّهي لمعنى الإضرار بها من حيث تطويل العِدّة عليها، أو تلبيس أمر العِدّة عليها إذا أُوقِع في الطّهر الذي جامعها فيه، وذلك غير متّصلٍ بالطّلاق الذي هو سبب الفرقة أصلاً ولا وصفاً.

ولا يَدخل على ما ذكرنا إحرام المجامع لأهله[٦]، فإنّه ينعقد موجِباً أداء

(١) في (ف)، (د) زيادة: (في الملك).
(٢) ينظر: روضة الطالبين ٧/٢١١، مغني المحتاج ٤/٥٤١، حواشي الشرواني ١٠/٤٢٦.
(٣) في (ط)، (د): (مجاورٌ لملكه).
(٤) في (ط): (أو الطهر).
(٥) ينظر: روضة الطالبين ٨/١٥١، مغني المحتاج ٣/٣٠٩، نهاية المحتاج ٧/٦.
(٦) في هامش (ك): (يعني: يُحرِم وهو يخالط أهله).

الأعمال[١]، وإن كان منهيًّا عنه؛ لأنّ النّهي عن الجماع مع عقد الإحرام[٢]، والجماعُ غيرُ متّصلٍ بالإحرام أصلاً ولا وصفاً؛ ولهذا كان موجِباً للقضاء، والشّروعُ بصفة الفساد غير موجبٍ للقضاء بالاتّفاق[٣].

فتبيّن به[٤] أنّه انعقد صحيحاً ثمّ فسد لارتكاب المحظور به، ولكنّ الإحرام مشروعٌ على أنّه لا يخرج منه المرء بعدما شرع فيه إلا بالطّريق الذي عيّنه الشّرع للخروج منه، وهو: أداء الأعمال، أو الدّم عند الإحصار، فيلزمه أداء الأعمال ليكتسب به طريق الخروج من الإحرام شرعاً، وذلك مشروعٌ فيجوز أن يَلزمه أداءُ الأعمال[٥].

وكذلك لو جامعها بعدما أحرم، فإنّه لا يَخرج إلا بأداء الأعمال، لهذا المعنى[٦]؛ ولأنّ الجماع في الإحرام محظورٌ شرعاً، فيجوز أن يقال: ما يلزمه

---

(١) في إحرام المجامع عند الشافعية ثلاثة أوجهٍ: عدمه وهو الأصح في المذهب، وانعقاده صحيحاً، وانعقاده فاسداً. ينظر: المجموع ٣٤٢/٧، مغني المحتاج ٥٢٢/١، نهاية المحتاج ١٧٥/٣.

(٢) في هامش (ك): (أي: حاصلٌ مع عقد الإحرام لا بالإحرام).

(٣) لكن قال النووي في المجموع عند ذكر الأوجه: والثاني: ينعقد صحيحاً، فإن نزع في الحال فذاك وإلا فسد نسكه، وعليه المضي في فاسده، والقضاء، والبدنة، واحتجوا له بالقياس على الصوم فيما إذا طلع الفجر وهو مجامعٌ، إن نزع في الحال صح صومه، وإلا فسد. والثالث: ينعقد فاسداً، وعليه القضاء والمضي في فاسده، سواءٌ نزع أو مكث.

(٤) في (د): (بهذا).

(٥) في (ف)، (د)، (ط) زيادة: (أيضًا). فعليه أن يمضي في أعمال الحج، وكأنه لم يفسد حجه، ولا يجوز أن يتحلل قبل أداء الأعمال. البيان: ٢١٩/٤، والحاوي: ٢٩٢/٥.

(٦) فإذا جامع الرجل أهله في حال إحرامه فإنه يفسد حجه، لكنه يبقى محرماً، ويؤدي أعمال الحج بإحرامه، فيتم ما كان يعمله لولا الفساد، ثم يقضي في العام القابل، ولا يجوز أن يتحلل من الإحرام قبل أداء المناسك كاملة. روضة الطالبين: ١٣٨/٣، البيان: ٢١٩/٤.

من أداء الأعمال بعده على وجهٍ لا يكون معتدّاً به في إسقاط الواجب عنه = جزاءٌ على ارتكاب[1] ما هو محظورٌ، وكلامُنا فيما هو مشروعٌ ابتداءً لا جزاءً.

أو: قبل[2] الجماع لزمه أداء الأعمال بسببٍ مشروعٍ، وليس إلى العبد ولايةُ تغيير المشروع وإن كان الأداء يَفسُد بفعلٍ[3] منه، كما تَفسُد الصّلاة بالتّكلّم فيها ولا يتغيّر به المشروع، وإذا لم يَصلح فعلُه مغيِّراً؛ بقي طريقُ الخروج بأداء الأفعال مشروعاً كما كان قبل الجماع.

وللشّرع ولايةُ نفي المشروع وإخراجُه من أن يكون مشروعاً، كما له ولاية الشّرع بمطلق[4] نهيه الذي هو دليل القبح في المنهيّ عنه، فصلح أن يكون مُخرِجاً للمنهيّ عنه أن يكون مشروعاً؛ فلهذا لم يبق مشروعاً بعد النّهي.

وحجّتنا: ما ذكره محمّدٌ رحمه الله في كتاب الطّلاق، فإنّه قال: نهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم العيد[5] وأيّام التّشريق[6]، أَفَنهانا عمّا يتكوّن، أو عمّا لا يتكوّن[7]؟ والنّهي عمّا لا يتكوّن لغوٌ، حتّى لا يستقيم أن يقال للأعمى: لا تبصر، وللآدميّ: لا تطر.

---

(١) في (د): (لارتكاب)، وبهامشها (ن: على).

(٢) في (ف)، (ط): (وقبل)، والمثبت من (ك)، (د) أظهر سياقًا؛ لأنه يذكر جوابًا ثانيًا.

(٣) قوله: (بفعل) زيادةٌ من (ط)، (ف)، (د).

(٤) في (ف): (فمطلق).

(٥) يشير إلى ما أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب صوم يوم الفطر، رقم (١٨٩٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: نهى النبي ﷺ عن صوم يوم الفطر والنحر.

(٦) يشير إلى ما أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب صيام أيام التشريق، رقم (١٨٩٤) عن عائشة، وابن عمر رضي الله عنهم قالا: لم يرخص في أيام التشريق أن يصمن إلا لمن لم يجد الهدي.

(٧) ينظر: الفصول ٢/١٧٨، كشف الأسرار ١/٣٠٨، شرح التلويح على التوضيح ١/٢٠٧.

ومعلومٌ أنّه إنّما نهىٰ عن صومٍ شرعيٍّ، فالإمساك الذي[1] يسمّىٰ صوماً لغةً غير منهيٍّ عنه، ومن أتىٰ به لِحِميةٍ أو مرضٍ أو قلّة اشتهاء؛ لا يكون مرتكباً للمنهيّ[2]، فهو[3] دليلٌ علىٰ أنّ الصّوم الذي هو عبادةٌ مشروعٌ في الوقت بعد النّهي، كما كان قبله.

وتقرير هذا الكلام من وجهين:

أحدهما: أنّ موجَب النّهي هو الانتهاء، وإنّما يتحقّق الانتهاء عن شيءٍ، والمعدومُ ليس بشيءٍ، فكان من ضرورة صحّة النّهي موجِباً للانتهاء كونُ المنهيّ عنه مشروعاً في الوقت، فكيف يستقيم أن يُجعل المنهيّ عنه غير مشروعٍ بحكم النّهي بعدما كان مشروعاً؟

وبه يتبيّن أنّ النّهي ضدّ النّسخ؛ فالنّسخ تصرّفٌ في المشروع بالرّفع، ثمّ ينعدم أداء العبد باعتبار أنّه لم يبق مشروعاً، وليس للعبد ولاية الشّرع.

والنّهي تصرّفٌ في منع المخاطَب من أداء ما هو مشروعٌ في الوقت، فيكون انعدام الأداء منه انتهاءً عمّا نُهي عنه، ومقتضىٰ النّهي حرمةُ الفعل الذي هو أداءٌ؛ لوجوب الانتهاء، فيبقىٰ المشروع مشروعاً كما كان، ويصير الأداء فاسداً حراماً؛ لأنّ فيه ترْكَ الانتهاء الواجب بالنّهي.

وبيان هذا في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥]؛ فإنّه كان تحريماً لفعل القربان، ولم يكن تحريماً لعين الشّجرة، وكما لا يتصوّر تحريم

---

(١) قوله: (الذي) زيادة من (ف)، (د)، (ط).

(٢) في (ط) زيادة: (عنه).

(٣) في (ط): (فهذا).

قربان الشّجرة بدون الشّجرة ؛ لا يتحقّق تحريم أداء الصّوم في وقتٍ ليس فيه صومٌ مشروعٌ.

وبهذا الحرف يتبيّن الفرق بين الأفعال الحسّيّة[١]، والعقود الحكميّة، والعبادات الشّرعيّة ؛ فإنّه ليس من ضرورة حرمة الأفعال الحسّيّة انعدام التّكوّن.

فقلنا: تأثير التّحريم في إخراجها من أن تكون مشروعةً أصلاً، وإلحاقها بما هو قبيحٌ لِعينه، ومن ضرورة تحريم العقود الشّرعيّة بقاءُ أصلها مشروعاً ؛ إذ لا تكَوُّنَ لها إذا لم تبق مشروعةً، وبدون التّكوّن لا يتحقّق تحريم فعل الأداء، وكذلك في العبادات، فكان في إبقاء المشروع مشروعاً مراعاةُ حقيقة النّهي، لا أن يكون تركاً للحقيقة، كما قرّره الخصم.

يوضّحه: أنّ صفة الفساد للعقد لا تكون إلا عند وجود العقد ؛ فإنّ الصّفة لا تسبق الموصوف[٢]، وكذلك فساد المؤدّىٰ من الصّوم لا يسبق الأداء، ولا أداء إذا لم يبق مشروعاً.

فبه يتبيّن أنّه بقي مشروعاً، والمشروع[٣] لا يكون قبيحاً لعينه، فعرفنا أنّ القبح بوصفٍ[٤] اتّصل به فصار به الأداء قبيحاً فاسداً، إلا في موضعٍ يتعذّر

---

(١) والمقصود بالأفعال الحسية: الأفعال التي تتحقق حساً ممن يعلم الشرع، أو لا يعلمه، ولا يتوقف وجودها على الشرع، كالزنا، والقتل، وشرب الخمر. كشف الأسرار للنسفي: ١/١٤٤.

(٢) كما هو معلوم في العربية، فإن الموصوف يكون أولاً ثم الصفة، ولا يصح أن يكون هناك صفة بلا موصوف، كذلك هنا لا يكون النهي عن الفعل إلا إذا تصورنا مشروعية الفعل. كشف الأسرار: ١/٥٤٣.

(٣) في (ط): (والمشروعات).

(٤) في (ط): (لوصف).

الجمع بين صفة الحرمة وبقاء الأصل، فحينئذٍ ينعدم ضرورةً، ويكون ذلك نسخاً من طريق المعنىٰ في صورة النّهي، لا أن يكون نهياً حقيقةً، ولا ضرورة هنا.

فالصّوم والصّلاة يستقيم أن يكون أصله مشروعاً، مع كون الأداء حراماً، كصوم يوم الشّكّ[1]، والصّلاةِ في أوقاتٍ مكروهةٍ[2].

وكذلك العقود الشّرعيّة يُتصوّر بقاء أصلها مشروعاً مع حرمة مباشرة التّصرّف وفساده، كالطّلاق في حالة الحيض[3]، وفي الطّهر الذي جامع فيه[4] امرأته.

وتقريرٌ آخر: أنّ النّهي يوجب إعدام المنهيّ عنه بفعلٍ مضافٍ إلىٰ كسب العبد واختياره؛ لأنّه ابتلاءٌ كالأمر، وإنّما يتحقّق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيارٌ، حتّىٰ إذا انتهىٰ معظِّماً لحرمة النّاهي كان مثاباً عليه، وإذا أقدم عليه تاركاً تعظيم حرمة النّاهي كان معاقباً علىٰ إيجاده، ولا يتحقّق ذلك إلا فيما هو مشروعٌ.

فبهذا يتبيّن: أنّ موجَب النّهي إنّما يتحقّق في العقود الشّرعيّة والعباداتِ إذا كانت مشروعةً بعد النّهي، فأمّا صفة القبح فهو ثابتٌ بمقتضىٰ النّهي، ولكن ثبوت المقتضىٰ لتصحيح المقتِضي لا لإبطاله؛ وإذا انعدم المشروع بمقتضىٰ صفة القبح ينعدم موجَب النّهي، وبانعدامه يبطل النّهي، فلا يجوز إثبات المقتضىٰ علىٰ وجهٍ

(١) يشير إلىٰ ما أخرجه ابن خزيمة (١٩١٤)، وابن حبان (١٩١٤) في صحيحيهما عن عمارٍ رضي الله عنه قال: من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصىٰ أبا القاسم ﷺ.

(٢) في (ط): (وقتٍ مكروهٍ).

(٣) الطلاق في حالة الحيض يقع لكنه مكروه، ويستحب له أن يراجعها، وقيل: يجب عليه مراجعتها. الهداية: ١/٢٤٩، وتبيين الحقائق: ٢/١٩٣، واللباب: ٣/٣٩.

(٤) فإنه يقع مع الكراهة. الهداية: ١/٢٤٧، وبدائع الصنائع: ٣/١٥٣، وتبيين الحقائق: ٢/١٩٤.

يكون مبطلاً للمقتضي[1].

والشّافعيّ رحمه الله فعل ذلك، فكان قوله فاسداً، ونحن أثبتنا أصل النّهي موجِباً للانتهاء، ثمّ أثبتنا المقتضىٰ بحسب الإمكان علىٰ وجهٍ لا يبطل به الأصل، ولكن نثبت[2] القبح والحرمةَ صفةً لأداء العبد المشروع في الوقت؛ فإنّ القبح إذا كان في وصف الشّيء لا يُعدم أصله، كالإحرام بعد الفساد[3] فإنّه يبقىٰ أصله وإن كان قبيحاً لمعنًىٰ اتّصل بوصفه، وهو الفساد.

والعذر الذي ذكره يرجع إلىٰ تحقيق ما ذكرنا؛ فإنّ فساد الإحرام بالجماع حكمٌ ثابتٌ شرعاً؛ وإلىٰ الشّرع ولاية إعدام أصل الإحرام، فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدامُ الأصل في المشروعات؛ لكان الحكم بفساده شرعاً مُعدِماً لأصله.

ألا ترىٰ أنّ بسبب الرّدّة ينعدم أصل الإحرام[4]، وإن كان ذلك من أعظم

(١) بيانه: إن قبح المنهي عنه ثبت بالنهي، فالقبح هو مقتضىٰ النهي، والنهي معناه طلب الانتهاء من المكلف، فلو لم يبق الفعل مشروعاً لأبطل هذا المقتضىٰ النهي، ونحن إنما أثبتنا المقتضىٰ وهو القبح لتصحيح المقتضىٰ وهو النهي، لا لإبطاله، فلو أثبتنا بصفة القبح عدم المشروعية للفعل لما بقي للنهي معنىٰ، إذ لا يصح النهي لمعدوم، فلا يقال للأعمىٰ: لا تبصر، لأن البصر منه معدوم، وكذلك لو أثبتنا بصفة القبح عدم المشروعية لبطل موجب النهي، وهو طلب الانتهاء، إذ كيف نطلب منه الانتهاء عن شيء معدوم. كشف الأسرار: ١/٥٤٣.

(٢) في (ط): (يثبت).

(٣) فإذا فسد حجه وذلك بالجماع قبل الوقوف بعرفة فإنه يظل علىٰ إحرامه، ويمضي في أفعال الحج. المبسوط: ٤/١٠٧، وتبيين الحقائق: ٢/٥٧.

(٤) لأن بالردة يبطل عمله، فيلزمه إحرام من جديد. المبسوط: ١/١٠٩، وحاشية ابن عابدين: ٤/٤٦٢.

الجنايات؛ لأنّ حبوط العمل بالرّدّة حكمٌ شرعيٌّ[1]، وبسبب الإحصار يتمكّن من الخروج من الإحرام قبل أداء الأعمال[2]، وذلك جنايةٌ من العدوّ[3]، ولكن جواز دفع ضرر استدامة الإحرام عن نفسه حكمٌ شرعيٌّ، فيتمكّن به من الخروج قبل أداء الأعمال.

فكان ما بيّنّاه نهايةً في التّحقيق، ومراعاةً لحقيقة موجَب النّهي، وإثباتاً لمقتضاه بحسب الإمكان.

وبهذا يتبيّن الفرق بين الأمر والنّهي على ما استدلّ به الخصم؛ فإنّ مطلق الأمر يوجب حُسن المأمور به لِعينه؛ لأنّه طلب الإيجاد بأبلغ الجهات، فتمامُ ذلك بالوجود حقيقةً، فكان في إثبات صفة الحُسن بمقتضى الأمر على هذا الوجه تحقيقُ المأمور به.

فأمّا النّهي: طلب الإعدام بأبلغ الجهات، ولكن مع بقاء خيار[4] العبد فيه؛ ليكون مبتلًى كما في الأمر، وحقيقة ذلك إنّما يتكوّن[5] فيما هو مشروعٌ، ويبقى بعد النّهي مشروعاً، فيَثبت مقتضاه على الوجه الذي يوجبه ما هو الموجِب الأصليّ فيه حقيقةً، وكما أنّ المأمور به لا يصير موجوداً بمقتضى الأمر؛ لأنّه ينعدم به معنى الابتلاء = فكذلك المنهيّ عنه لا ينعدم بمجرّد النّهي؛ لتحقيق معنى الابتلاء[6]، وإذا لم ينعدم بقي مشروعاً لا محالة.

---

(١) المبسوط: ١/١٠٩، وبدائع الصنائع: ٦/١٢٠، والبحر الرائق: ٥/١٣٧.

(٢) وذلك بعد تقديم الهدي. الهداية: ١/١٩٥، وبدائع الصنائع: ٢/٣٩٤، وروضة الطالبين: ٣/١٧٢.

(٣) في (ط): (العبد).

(٤) في (ط): (اختيار).

(٥) في (ط) زيادة: (به).

(٦) في (ط): (الانتهاء).

وبيان تخريج المسائل علىٰ هذا الأصل أن نقول: الصّوم مشروعٌ في كلّ يومٍ باعتبار أنّه وقت اقتضاء الشّهوة عادةً، والصّوم: منع النّفس عن اقتضاء الشّهوة لابتغاء مرضاة الله تعالىٰ، ويومُ العيد كسائر الأيّام في هذا، فكان الصّوم مشروعاً فيه، وبالنّهي لم ينعدم هذا المعنىٰ. ثمّ النّهي ليس لأنّه صومٌ شرعيٌّ، ولكن لما فيه من معنىٰ ردّ الضّيافة، وإليه وقعت الإشارة في قوله ﷺ: «فإنّها أيّام أكلٍ وشربٍ»[1].

وهذا المعنىٰ باعتبار صفة اليوم ـ وهو أنّه يوم عيدٍ ـ فيثبت القبح في الصّفة، دون الأصل؛ وهو أنّه يكون حرامَ الأداء، والمؤدّي يكون عاصياً بارتكابه ما هو حرامٌ، ويبقىٰ أصل الصّوم مشروعاً في الوقت، لأنّه مشروعٌ باعتبار أصل اليوم ولا قبح فيه.

ولهذا قلنا: يصحّ التزامه بالنّذر[2]؛ لأنّه بالنّذر يصير ملتزماً في ذمّته ما هو عبادةٌ مشروعةٌ في الوقت، ولا فساد في المشروع، وذِكر اليوم لبيان مقدار ما التزمه، علىٰ ما بيّنّا أنّ الوقت معيارٌ للصّوم.

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إنّه لا يلزمه بالشّروع[3]، وإذا[4] أفسده بعد الشّروع لا يلزمه القضاء[5]؛ لأنّ الشّروع أداءٌ منه، فيكون حراماً فاسداً،

---

(١) أخرجه مسلمٌ، كتاب الصيام، باب تحريم صوم أيام التشريق، رقم (١١٤١) من حديث نبيشة الهذلي رضي الله عنه.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٧٩، فتح القدير ٥/٩١، حاشية ابن عابدين ٣/٧٣٦.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٨٠، فتح القدير ٢/٣٨٨، تبيين الحقائق ١/٣٤٧.

(٤) في (ط): (وإن).

(٥) وقال الصاحبان: يلزمه. ينظر: بدائع الصنائع ٢/٨٠، فتح القدير ٢/٣٨٨.

ويكون[1] هذا مطالباً بالكفّ عنه شرعاً، لا بإتمامه؛ فلا يكون الإفطار جنايةً منه علىٰ حقّ الشّرع، ولا يبقىٰ في عهدته حتّىٰ يحتاج إلىٰ القضاء.

فأمّا بالنّذر لا[2] يصير مرتكباً للحرام[3]، فيصحّ نذره، ويؤمر بالخروج عنه بصوم يومٍ آخر؛ فبه يتمّ التّحرّز عن ارتكاب الحرام، ولكن لو صام فيه خرج عن موجَب نذره؛ لأنّه التزم المشروع في الوقت، ونتيقّن بأنّه أدّىٰ المشروع في الوقت إذا صام، فيسقط عنه الواجب، وإن كان الأداء فاسداً منه.

كمن نذر أن يعتق عبداً بعينه، فعمي ذلك العبد، أو كان أعمىٰ؛ يتأدّىٰ المنذور بإعتاقه[4]، ولا فرق بينهما، فالعبد مستهلَكٌ باعتبار وصفه، قائمٌ باعتبار أصله.

والصّوم في هذا الوقت مشروعٌ باعتبار أصله، فاسد الأداء باعتبار وصفه، ولهذا لا يتأدّىٰ واجبٌ آخر بصوم هذا اليوم؛ لأنّ ذلك وجب في ذمّته كاملاً، وبصفة الفساد والحرمة في الأداء ينعدم الكمال ضرورةً.

وعلىٰ هذا: الصّلاة في الأوقات المكروهة، فالأداء منهيٌّ لمعنًىٰ هو: صفة الوقت، وهو أنّه وقت مقارنة الشّيطان الشّمس علىٰ ما ورد به الأثر[5]، فلا ينعدم

---

(١) في (ط): (فيكون).

(٢) في (ط): (فلا).

(٣) في هامش (ك): (أي: الإعراض عن دعوة الله تعالىٰ).

(٤) ينظر: المبسوط ٣/٩٦.

(٥) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنودهن رقم (٣٠٩٩) عن ابن عمر ﵄: إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتىٰ تبرز، وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتىٰ تغيب، ولا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني شيطانٍ أو الشيطان.

أصل العبادة مشروعاً فيه، ولكن يحرم الأداء، ويلزم بالشّروع كما يلزم بالنّذر[1]؛ لأنّ الصّلاة عبادةٌ معلومةٌ بأركانها، والوقتُ ظرفٌ لها لا معيارٌ، فلا يصير مؤدّياً بمجرّد الشّروع، والمحرَّم هو الأداء.

ويتصوّر بهذا الشّروع الأداء بدون صفة الحرمة، بأن يصبر[2] حتّىٰ تبيضّ الشّمس، فلم يكن الشّروع[3] فاسداً، كما لم يكن النّذر فاسداً، فيلزمه القضاء لهذا، ولكن لا يتأدّىٰ[4] واجبٌ آخر؛ لأنّ النّهي باعتبار وصف الوقت الذي هو ظرفٌ للأداء يمكن نقصاناً في الأداء، والواجب في ذمّته بصفة الكمال، فلا يتأدّىٰ بالنّاقص إلا عصر يومه[5]؛ فإنّ الوجوب باعتبار ذلك الجزء الذي هو سببٌ، فإنّما يثبت الوجوب بصفة النّقصان، وقد أدّىٰ بتلك الصّفة، فسقط عنه الواجب.

وعلىٰ هذا قلنا: البيع الفاسد يكون مشروعاً بأصله، موجِباً لحكمه ـ وهو الملك ـ إذا تأيّد بالقبض[6]؛ لأنّ المشروع إيجابٌ وقبولٌ من أهله في محلّه. وبالشّرط الفاسد لا يختلّ شيءٌ من ذلك.

ألا ترىٰ أنّ الشّرط لو كان جائزاً[7] لم يكن مبدّلاً لأصله، بل يكون مغيّراً

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٩٠، البحر الرائق ١/٢٦٨، حاشية ابن عابدين ٢/٤٢٨.

(٢) في (ط): (يصير).

(٣) في (ف): (المشروع).

(٤) في (ف)، (د)، (ط) زيادة: (به).

(٥) الأوقات التي تكره فيها الصلاة خمسة، ثلاثة منها لا يصلىٰ فيها جنس الصلوات: عند طلوع الشمس إلىٰ أن تبيض، وعند غروبها إلا عصر يومه فإنه يؤديها عند الغروب. ينظر: المبسوط ١/١٥١، الهداية ١/٥٠، البحر الرائق ١/٢٦٢.

(٦) ينظر: تحفة الفقهاء ٢/٥٩، تبيين الحقائق ٣/١٥٩، فتح القدير ٥/١٨.

(٧) كشرط الخيار، فإنه جائز شرعاً للبائع والمشتري. الهداية: ٣/٣١.

لوصفه، فالشّرط الفاسد لا يكون مُعدِماً لأصله أيضاً، بل يكون مغيّراً لوصفه، فيصير فاسداً، وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام أصله؛ لأنّ بالفساد[1] يَثبت صفةُ الحرمة، وهذا السّبب مشروعٌ لإثبات الملك[2]، وملك اليمين مع صفة الحرمة يجتمع.

ألا ترىٰ أنّ من اشترىٰ أمةً مجوسيّةً أو مرتدّةً؛ يثبت الملك له مع الحرمة[3]، وأنّ العصير إذا تخمّر يبقىٰ مملوكاً له مع الحرمة[4]، فلهذا أثبتنا بالبيع الفاسد ملكاً حراماً، مستحقّ الرّفع[5]؛ لفساد السّبب[6]، ولم ينعدم به أصل المشروع، بخلاف النّكاح الفاسد، فإنّه ليس في النّكاح إلا ملكاً ضروريّاً، يثبت به حِلُّ الاستمتاع.

ولهذا سمّي هذا[7] الملك حِلًّا[8] في نفسه، ومن ضرورة فساد السّبب ثبوتُ صفة الحرمة، وبين الحرمة وبين ملك النّكاح منافاةٌ فينعدم الملك، ومن

---

(١) في (د): (الفساد).

(٢) فإذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بأمر البائع، وكل من عوضيه مال ملك المبيع بقيمته، أما إذا كان أحد العوضين ليس مالاً كالميتة والدم والحر فيبطل البيع، لأن هذه الأشياء ليست بمال فيبطل البيع ولا يفيد الملك. تبيين الحقائق: ٤/٤٤، وشرح فتح القدير: ٥/١٨٦، والفتاوىٰ الهندية: ٣/١٤٦.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٣٤.

(٤) ينظر: المبسوط ٧/٧٤، بدائع الصنائع ٢/٣١٤، تبيين الحقائق ٤/٥٧.

(٥) في (ط): (الدفع).

(٦) ولكل واحد من المتعاقدين فسخة، لأن رفع الفساد واجب عليهما. الهداية: ٣/٥٧، وتبيين الحقائق: ٤/٦٤، وشرح فتح القدير: ٥/١٨٥.

(٧) في (ط)، (ف)، (د): (ذلك).

(٨) في (ط): (حلالاً).

ضرورة انعدامه خروجُ السّبب من أن يكون مشروعاً؛ لأنّ الأسباب الشّرعيّة تراد لأحكامها، وثبوتُ النّسب، ووجوبُ المهر والعِدّةِ به من حكم الشّبهة[1]، لا من حكم انعقاد أصل العقد شرعاً.

وهذا الكلام يتّضح في النّكاح بغير شهودٍ، فإنّ قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بشهودٍ»[2] إخبارٌ عن عدمه بدون هذا الشّرط، فيكون نفياً لا نهياً، بمنزلة قول الرّجل: لا زيدَ[3] في الدّار.

وكذلك في نكاح المحارم، فإنّ النّصّ الوارد فيه تحريم العين بقوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ إلىٰ آخر الآية [النساء: ٢٣]، ولا يجتمع الحلّ والحرمة في محلٍّ واحدٍ، فكان ذلك نفياً للحلّ بالنّكاح، لا نهياً[4].

وكذلك نكاح المعتدّة[5]، فإنّ قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٤] معطوفٌ علىٰ قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، معناه[6]: وحرّمت

---

(١) الأصل في النكاح الفاسد أنه ليس بنكاح علىٰ الحقيقة، لانعدام حكمه وهو الملك، لذلك لا يجعل منعقداً قبل الدخول، أما بعد الدخول فيجعل بمنعقداً في حق المنافع للضرورة، والضرورة هي درء الناكح الحد عن نفسه، وصيانة مائه من الضياع بإثبات النسب ووجوب العدة، وصيانة البضع بوجوب المهر. الهداية: ٢٢٩/١، وتبيين الحقائق: ١٥٢/٢، واللباب: ٢٢/٣.

(٢) لم أجده مرفوعاً بهذا اللفظ، وقال الزيلعي في نصب الراية ١٦٧/٣: غريبٌ بهذا اللفظ، وهو يريد به أنه لا أصل له، وقال ابن حجرٍ في الدراية أيضاً ٥٥/٢: لم أره بهذا اللفظ، والذي وقفت عليه بلفظ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدلٍ»، وقد تقدم تخريجه.

(٣) في (ط)، (د): (رجل).

(٤) فإن النفي أبلغ من النهي، قال صاحب الهداية: فلا ينعقد النكاح علىٰ المحارم أصلاً، لعدم المحل، والعقد باطل. الهداية: ٢٠٧/١، وتبيين الحقائق: ١٠١/٢.

(٥) سواء كانت معتدة من طلاق أو وفاة. الهداية: ٣١٢/٢، وتبيين الحقائق: ١٠١/٢.

(٦) في (ف): (ومعناه).

المحصنات من النّساء، وذلك عبارةٌ عن منكوحة الغير، ومعتدّته، فيكون نفياً لا نهياً.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾(١) [النساء: ٢٢]، فقد ظهر بالدّليل أنّ الحرمة الثّابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثّابتة بالنّسب، علىٰ أن تقوم المصاهرة مقام النّسب في ذلك، فكان تقديره: وحرّمت عليكم ما نكح آباؤكم، وتصير صورة النّهي(٢) عبارةً عنه مجازاً باعتبار هذا المعنىٰ، فكان نفياً كما هو موجَب النّسخ، لا نهياً.

وكذلك قوله ﷺ: «لا تُنكح الأمة علىٰ الحرّة»(٣)؛ فإنّه إخبارٌ فيكون نفياً للنّكاح، مع أنّ الدّلالة قد قامت علىٰ أنّ الأمة من جملة المحرّمات مضمومةً إلىٰ الحرّة، وأنّ الحِلّ فيها(٤) علىٰ النّصف من حلّ الحرّة علىٰ ما نبيّنه في موضعه(٥)، ومن ضرورة حرمة المحلّ انتفاء النّكاح المشروع فيه كما قرّرنا.

وعلىٰ هذا عقد الرّبا؛ فإنّه نوع بيعٍ ولكنّه فاسدٌ، لا لخللٍ في ركنه، بل

---

(١) في (ط) زيادة: ﴿مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾.

(٢) في (ف): (المنهي).

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه ٣٩/٤ عن عائشة مرفوعاً بلفظ: طلاق العبد تطليقتان، ولا تحل له حتىٰ تنكح زوجاً، وقرء الأمة حيضتان، وتتزوج الحرة علىٰ الأمة، ولا تتزوج الأمة علىٰ الحرة. قال ابن حجرٍ في الدراية ٥٧/٢: وفيه مظاهر بن أسلم وهو ضعيفٌ. وله شاهدٌ مرسلٌ عن الحسن، أخرجه عبد الرزاق ٢٦٦/٧، وابن أبي شيبة ٤٦٧/٣ في مصنفيهما. وروي عن جابرٍ ﷺ موقوفاً بإسنادٍ صحيحٍ كما قال ابن حجرٍ، أخرجه عبد الرزاق ٢٦٥/٧.

(٤) في (ط): (فإن الحِلَّ فيه).

(٥) زاد في (ف)، (د)، (ط): (إن شاء الله تعالىٰ)، وسيأتي في (٥٨٦/١).

لانعدام شرط الجواز، وهو: المساواة في القدر، فكما أنّ بوجود شرطٍ مفسدٍ لا ينعدم أصل المشروع، فكذلك بانعدام شرطٍ مجوِّزٍ لا ينعدم أصل المشروع وثبوتُ ملكٍ حرامٍ به، كما اقتضاه مثل هذا السّبب.

فإن قيل: قوله تعالىٰ: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] يوجب نفيَ أصله شرعاً[١]، كقوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] بل أولىٰ؛ لأنّه أضاف هذا التّحريم إلىٰ نفسه، وهناك الحرمةُ مضافٌ[٢] إلىٰ الأمّ.

قلنا: الرّبا عبارةٌ عن الفضل، فمعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. أي: حرّم اكتساب الفضل الخالي عن العِوض بسبب التّجارة، ونحن نثبت هذه الحرمة، ولكن بيّنّا أنّه ليس من ضرورة الحرمة في ملك اليمين انتفاءُ أصل الملك.

وعلىٰ هذا قلنا: بيع العبد[٣] بالخمر؛ فإنّ الخمر فاسد التّقوّم شرعاً، ولم ينعدم به أصل الماليّة الثّابتة فيه بالتّموّل، فإنَّ تموُّله ما فسد شرعاً لِما فيه من عَرَضيّة التّخلّل؛ إذ التّموّل للشّيء عبارةٌ عن صيانته وادّخاره لوقت الحاجة، وإمساكُ الخمر إلىٰ أن يتخلّل لا يكون حراماً شرعاً[٤].

بمنزلة من يُحرم وله صيدٌ[٥]، فإنّ الصّيد لا يكون متقوِّماً في حقّ تصرّفه، حتّىٰ لا يتمكّن من التّصرّف فيه، ويكون محرّم العين في حقّه، ولكن لا ينعدم

---

(١) في (ط): (مشروعاً).
(٢) في (ط): (مضافةٌ).
(٣) في (د): (العنب)، وبهامشها: (العبد نسخةٌ).
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٥/١١٤، الهداية ٤/١١٣، اللباب (ص: ٥٨٢).
(٥) ينظر: المبسوط ٤/٩٤، تبيين الحقائق ٢/٦٩، مجمع الأنهر ١/٤٤٥.

أصل الماليّة فيه باعتبار مآله، وهو ما بعد التّحلّل من الإحرام.

ولهذا اختلف العلماء في جواز هذا البيع: فمنهم من يقول: هو جائزٌ بالقيمة، ولو قضىٰ القاضي بهذا نفذ قضاؤه. فإذا تبيّن أنّه لم ينعدم ما هو ركن العقد قلنا: ينعقد العقد موجباً حكمَه في محلٍّ يقبله، وهو العبد؛ ولا يكون[1] موجِباً للحكم في محلٍّ لا يقبله وهو: الخمر، حتّىٰ لا يملك الخمر وإن قبضه بحكم العقد.

بخلاف البيع بالميتة والدّم؛ فإنّه لا ماليّة في الميتة والدّم باعتبار الحال، ولا باعتبار المآل[2]، وكذلك جلد الميتة لا ماليّة فيه باعتبار المآل[3]؛ فإنّه لو تُرِك كذلك فإنّه يفسد، وإنّما تحدُث فيه الماليّة بصنعٍ مكتسَبٍ، وهو الدّباغة.

ولهذا اتّفق العلماء علىٰ بطلان هذا العقد، ولو قضىٰ قاضٍ بجوازه لم يَنفذ قضاؤه، فلانعدام ما هو ركن العقد لم ينعقد العقد؛ لأنّ انعقاده شرعاً لا يكون بدون ركنه.

وعلىٰ هذا جوّزنا بيع الدُّهن الذي وقع فيه نجاسةٌ[4]؛ لأنّ الدُّهن مالٌ متقوِّمٌ، وبوقوع النّجاسة فيه ما انعدم أصله، ولا تغيّر وصفه، إنّما جاوره أجزاء النّجاسة، ولأجله حَرُم تناوله، فيكون بمنزلة النّهي الذي ورد لمعنىً في غير المنهيّ عنه، وهو غير متّصلٍ به وصفاً، ومثل هذا النّهي لا يمنع جواز العقد، كما لا يمنع كمال العبادة.

---

(١) في (ط): (ينعقد).
(٢) ينظر: المبسوط ١٣/٢٥، بدائع الصنائع ٥/١٤١، البحر الرائق ٦/٧٧.
(٣) في (ط): (الحال)، والتعليل بعده يؤيد المثبَت.
(٤) ينظر: المبسوط ٢٤/١٥، البحر الرائق ٦/١٨٧، فتح القدير ٧/١١٨.

ولهذا يتأدّىٰ الفرض بأداء الصّلاة في الأرض المغصوبة[١]، ويتأدّىٰ صوم الفرض في أيّام الوصال إذا نواه[٢]؛ لأنّ النّهي للمجاور[٣]، لا لمعنًىٰ اتّصل بالوقت الذي يؤدّىٰ فيه الصّوم، إلا أنّ الوصال لا يتحقّق؛ لأنّ الشّرع أخرج زمان اللّيل من أن يكون وقتاً لركن الصّوم، وهو الإمساك، باعتبار أنّ الإمساك فيه عادةٌ، فكان ذلك نسخاً استعير لفظُ النّهي له مجازاً، ولا كلام في جواز ذلك، إنّما[٤] الكلام في موجَب النّهي حقيقةً.

ثمّ في البيع يمكن تمييز الدُّهن ممّا جاوره حكماً، فيكون البيع متناوِلاً للدُّهن دون النّجاسة، وفي التّناول لا يمكن تمييز الدُّهن ممّا جاوره، فلا يحلّ تناوله.

ولهذا جاز بيع الثّوب النّجس[٥]، ولا تجوز الصّلاة[٦].

وعلىٰ هذا قلنا: العاصي في سفره يترخّص[٧] بالرّخَص[٨]؛ لأنّ سبب الرّخصة السّيرُ المديد، وهو موجودٌ بصفة الكمال، لا قبح في أصله، ولا في صفته، إنّما[٩] القبح في معنًىٰ جاوره، وهو قصدُه إلىٰ قطع الطّريق، أو تمرُّد العبد

(١) ينظر: المبسوط ٨٨/٢، بدائع الصنائع ١٣٠/٢، تبيين الحقائق ٢٢٧/٥.
(٢) ينظر: تحفة الفقهاء ٣٤٥/١.
(٣) في (ط): (بالمجاورة). وفي (د): (للمجاورة).
(٤) في (د): (وإنما).
(٥) ينظر: تبيين الحقائق ٥١/٤، فتح القدير ٤٣٧/٦، حاشية ابن عابدين ٧٣/٥.
(٦) في (ط)، (د) زيادة: (فيه).
(٧) في (د): (يترخص في سفره) بتقديم وتأخير.
(٨) ينظر: الهداية ٨٢/١، مجمع الأنهر ٢٤٤/١، حاشية ابن عابدين ١٢٤/٢.
(٩) في (ط): (وإنما).

على مولاه.

ألا ترى أنّه إذا تَرَك قصْدَه بقصدِ الحجّ؛ خرج من أن يكون عاصياً، ولم يتغيّر سفره، وإنّما تبدّل قصدُه، وكذلك العبد إذا لحقه إذن مولاه لم يتغيّر سفره، وخرج من أن يكون عاصياً.

وعلى هذا قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]: إنّ هذا النّهي لا يُعدِم أصلَ الشّهادة للقاذف(١)، حتّى ينعقد النّكاح بشهادته(٢)، ولكن يَفسُد أداؤه، حتّى يخرج من أن يكون أهلاً للّعان(٣)؛ لأنّ اللّعان أداءٌ، وأداؤه فاسدٌ بعد هذا النّهي المطلق(٤).

وعلى هذا قلنا: الزّنا يوجب حرمةَ المصاهرة(٥)؛ لأنّ الزّنا قبيحٌ لعينه، وحرمةُ المصاهرة ليس تثبت بالزّنا، ولا بالوطء الحلال بعينه(٦)، إنّما الأصل فيه الولد المخلوق من الماءين؛ وهو محترمٌ مخلوقٌ بخلق الله تعالى على أيّ وجهٍ اجتمع الماءان في الرّحم؛ كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، فلا يتمكّن فيه صفةُ القبح.

وتَثبت الحرمة بطريق الكرامة له، ثمّ تتعدّى الحرمة إلى أطرافه وإلى أسباب

---

(١) ينظر: المبسوط ٣١/٥، بدائع الصنائع ٢٥٥/٢، مجمع الأنهر ٤٧٣/١.

(٢) فيجوز عقد النكاح بحضور شاهدين محدودين بقذف. الهداية: ٢٠٧/١، واللباب: ٣/٣.

(٣) ينظر: المبسوط ٤٩/٩، تحفة الفقهاء ٢٢٠/٢، الهداية ١١٤/٢.

(٤) فإذا كان الزوج محدوداً في قذف فقذف امرأته فعليه الحد، لأنه ليس من أهل الشهادة. الهداية: ٣٠٣/٢، وبدائع الصنائع: ٣٨٤/٣، واللباب: ٧٥/٣.

(٥) الهداية: ٢٠٩/١، وبدائع الصنائع: ٥٣٦/٢، واللباب: ٦/٣.

(٦) في (ف): (لعينه)، ولعلها أولى.

خلقه[١] ، فيقام السّبب ـ وهو الوطء في محلٍّ صالحٍ[٢] لحدوث الولد فيه ـ مقامَ نفس الولد في إثبات الحرمة[٣] ، وما قام مقام غيره في إثبات حكمٍ.

فإنّما تُراعىٰ صلاحيّة السّبب للحكم في الأصل ، لا فيما قام مقامه بمنزلة التّراب ، فإنّه قام[٤] مقام الماء في الطّهارة[٥] ، وصلاحيّةُ السّبب لهذا الحكم في استعمال الماء الذي هو الأصل ، لا في استعمال التّراب ؛ فإنّه تلويثٌ[٦] ولهذا لم يكن وطء الميتة[٧] ، والإتيان في غير المأتىٰ[٨] ، ووطء الصّغيرة[٩] = موجِباً الحرمة[١٠] ؛ لأنّ قيام الوطء مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحلّ محلاً لخلق الولد فيه[١١] ، وذلك لا يوجد في هذه المواضع.

وعلىٰ **هذا** قلنا في استيلاء الكفّار علىٰ أموالنا: إذا تمّ بالإحراز فهو موجِبٌ للملك[١٢] ؛ لأنّ صفة الحرمة والقبح لهذا الفعل بواسطة العصمة في المحلّ ،

---

(١) قوله: (خلقه) زيادة من (ف) ، (د) ، (ط).

(٢) في (ط): (المحل الصالح).

(٣) ينظر: الهداية ١/١٩٢ ، فتح القدير ٣/٢٢٠ ، البحر الرائق ٣/١٠٥.

(٤) في (ط): (قائمٌ).

(٥) الهداية: ١/٢٦ ، وبدائع الصنائع: ١/١٦٨.

(٦) لذلك لا يصح التيمم إلا بالنية. الهداية: ١/٢٧ ، وبدائع الصنائع: ١/١٧٨.

(٧) ينظر: المبسوط ٩/٧٦ ، البحر الرائق ٣/١٠٥ ، حاشية ابن عابدين ٣/٢١٨.

(٨) أي: في غير القبل. ينظر: المبسوط ٩/٧٦ ، البحر الرائق ٣/١٠٦ ، حاشية ابن عابدين ٣/٣٥.

(٩) ينظر: المبسوط ٩/٧٦ ، البحر الرائق ٣/١٠٦ ، حاشية ابن عابدين ٣/٤١٢.

(١٠) فوطء الميتة أو الصغيرة أو الوطء في الدبر كل ذلك لا يوجب حرمة المصاهرة ، لأن الوطء محرم من حيث إنه سبب الولد لا من حيث إنه زنا. الهداية: ١/٢٠٩ ، وحاشية ابن عابدين: ٨/١١٦.

(١١) في (ط): (يخلق فيه الولد).

(١٢) ينظر: الهداية ٢/١٥٠ ، البحر الرائق ٥/١٠٢ ، حاشية ابن عابدين ٤/١٦٠.

وهذه الواسطة ثابتةٌ من طريق الحكم في حقّنا لا في حقّهم؛ فإنّهم لا[١] يعتقدون ذلك. وولاية الإلزام منقطعٌ[٢] بانعدام ولايتنا عنهم في دار الحرب.

ولأنّ[٣] هذه الواسطة هي العصمة الثّابتة بالإحراز بدار الإسلام عندنا، وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم[٤]، حتّىٰ إنّ في رقاب الأحرار[٥] لمّا كانت العصمة عن الاسترقاق بالحرّيّة المتأكّدة بالإسلام، ولم تنته بالإحراز الموجود منهم = قلنا: لا يملكون رقابنا[٦].

وعلىٰ هذا قلنا: الغصب سببٌ موجبٌ للملك عند تقرّر الضّمان[٧]؛ لأنّه

(١) قوله: (لا) زيادة من (ف)، (د)، (ط)، وهو الأولىٰ، ويرجع الضمير إلىٰ الكفار، وفي هامش (ك) أشار إلىٰ أنَّ المقصود بهم المسلمون؛ بناءً علىٰ إسقاط (لا).

(٢) في (ط)، (د): (منقطعةٌ).

(٣) في (ط): (لأن) بلا واو.

(٤) قوله: (بدارهم) زيادة من (ف)، (د)، (ط).

(٥) في (ط): (في زمان الإحراز).

(٦) لأن الحر معصوم بنفسه وليس بمباح. الهداية: ٢/٤٤٣، وتبيين الحقائق: ٣/٢٦٠.

(٧) ينظر: المبسوط ١١/٥٥، الهداية ٤/١٨، البحر الرائق ٨/١٣٥.

هذا وقد خالف بعض أئمة الحنفية المتأخرين هذا الرأي، قال الإمام علاء الدين عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ١/٤١٦: واعلم أن بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا: سبب الملك في المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه كي لا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخصٍ واحدٍ، ولكن هذا غلطٌ لأن الملك عندنا يثبت من وقت الغصب، ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له، وقال بعض المتأخرين: الغصب هو السبب الموجب للملك عند أداء الضمان، وهذا أيضاً وهمٌ، فإن الملك لا يثبت عند أداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقةً، ولهذا لا يسلم له الولد، ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان إذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة، كالبيع الموقوف إذا تم بالإجازة، يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة.

ومع هذا في هذه العبارة بعض الشنعة لأن الغصب عدوانٌ محضٌ، فلا يصلح سبباً للملك كما=

قبيحٌ بأنّه غصبٌ، والملك لا يثبت به، وإنّما يثبت الملك للغاصب بتملّك المغصوب منه بدلَه، وهو: القيمة عليه، وهذا حكمٌ شرعيٌّ لا قبح فيه، بل فيه حكمةٌ بالغةٌ، وهو: التّحرّز عن فضلٍ خالٍ عن العوض سالمٍ للمغصوب منه شرعاً[1].

فإنّه إذا اجتمع الأصل والبدل في ملكه يتحقّق هذا المعنىٰ فيه، مع أنّ المِلك إنّما لا يبقىٰ للمغصوب منه، ليتمّ به شرط سلامة الضّمان له، فإنّ الضّمان ضمان جبرٍ، وإنّما يُجبر الفائت لا القائم، فكان انعدام ملكه في العين شرطاً لسلامة الضّمان له، وشرطُ الشّيء تَبَعُه، فإنّما يراعىٰ صلاحيّة السّبب في الأصل، لا في التّبع.

وفي المدبَّر علىٰ هذا الطّريق نقول: لمّا سَلِم الضّمان للمغصوب منه، يُجعَل الأصل زائلاً عن ملكه حكماً؛ لأنّ المدبَّر محتملٌ لذلك[2]، ولهذا لو اكتسب[3] كسباً، ثمّ لم يرجع من إباقِه حتّىٰ مات؛ كان ذلك الكسب للغاصب[4]، وإنّما لم يَثبت المِلك للغاصب[5]؛ صيانةً لحقّ المدبَّر.

= قال الشافعي ﷺ، فالأسلم أن يقال: الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصوداً بهذا السبب، ثم يثبت الملك به للغاصب شرطاً للقضاء بالقيمة لا حكماً ثابتاً بالغصب مقصوداً. اهـ.

(١) فإذا دفع البدل أبيح له الانتفاع، لأن حق المالك صار موفىٰ بالبدل، فصارت مبادلة بالتراضي. وكذا إذا أبرأه، لسقوط حقه به. الهداية: ٤/٣٣٩.

(٢) في هامش (ك): (أي: بالإعتاق يزول).

(٣) في (ط) زيادة: (هو).

(٤) تبيين الحقائق: ٥/٢٣١، والفتاوىٰ الهندية: ٢/١٤٩.

(٥) في (ط) زيادة: (فيه).

فالتّدبير[١] موجِبٌ حقَّ العتق له عندنا[٢]، ولهذا امتنع بيعه؛ وفي[٣] القِنّ بعدما زال مِلكُ المغصوب منه لا مانع من دخوله في مِلك الغاصب الضّامن، وهو[٤] أحقُّ النّاس به؛ لأنّه مُلِكَ عليه بدَلُه.

أو نقول في المدبَّر: لا يمكن أن يُجعل الضّمان بدلاً عن العين؛ لأنّ من شرطه انعدامُ ملكه في العين، وهذا الشّرط لا يمكن إيجاده لحقّ[٥] المدبَّر، فجعلنا الضّمان ـ ضمان الجناية ـ واجباً باعتبار الجناية على يده، وهذا جائزٌ عند الضّرورة، ولا ضرورة في القِنّ، فيُجعل بدلاً عن العين.

ولهذا قلنا: لو أَخذ القيمةَ بطريق الصّلح بغير قضاء[٦] القاضي لا يُملك عليه المدبَّر، ويُملك عليه القِنّ.

وهذا هو الطّريق[٧] في تخريج جنس هذه المسائل.

(١) في (ط): (والتدبير).
(٢) في (ط): (عند الموت).
(٣) في (د): (في).
(٤) في ط (وهذا).
(٥) في (ط): (بحق).
(٦) في (د): (القضاء).
(٧) في (ط): (طريق).

فَصْــلٌ
في بيان حكم الأمر والنّهي في أضدادهما

قال ﷺ: اعلم بأنّ العلماء يختلفون فيهما جميعاً، فنبيّن كلّ واحدٍ منهما على الانفراد؛ ليكون أوضح.

أمّا بيان حكم الأمر: فقد قال بعض المتكلّمين: لا حكم للأمر في ضدّه[1].

وقال الجصّاص رحمه الله: الأمر بالشّيء يوجب النّهي عن ضدّه، سواءٌ كان له ضدٌّ واحدٌ، أو أضدادٌ[2].

وقال بعضهم: يوجب كراهة ضدّه[3].

والمختار عندنا: أنّه يقتضي كراهة ضدّه، ولا نقول: إنّه يوجبه، أو يدلّ عليه مطلقاً[4].

فحُجّة الفريق الأوّل: أنّ ضدّه مسكوتٌ عنه، والسّكوت[5] لا يكون موجِباً

(١) وبه قال المعتزلة، وهو اختيار كثيرٍ من الشافعية كإمام الحرمين، والغزالي. ينظر: المعتمد ١/٩٧، التلخيص ١/٤١٣، المحصول ٢/٣٣٤، البحر المحيط ٢/١٤٥.

(٢) الفصول ٢/١٦٤.

(٣) ينظر: الفصول ٢/١٦١، التقويم في أصول الفقه ١/٢٥٢، التقرير والتحبير ١/٣٩٥، البحر المحيط ٢/١٥٠.

(٤) وبه قال القاضي أبو زيدٍ، والبزدوي. ينظر: التقويم في أصول الفقه ١/٢٥٢، أصول البزدوي (ص: ١٤٣)، التقرير والتحبير ١/٣٩٤.

(٥) في (ط) زيادة: (عنه).

شيئاً. ألا ترىٰ أنّ التّعليق بالشّرط لا يوجب نفي المعلَّق قبل وجود الشّرط ؛ لأنّه مسكوتٌ عنه ، فيبقىٰ علىٰ ما كان قبل التّعليق ، فهنا أيضاً الضدُّ مسكوتٌ عنه ، فيبقىٰ علىٰ ما كان قبل الأمر(١).

يقرّره: أنّ الأمر فيما وُضع له لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله النصّ إلا بطريق التّعدية إليه بعد التّعليل ، فلَأنْ لا يوجبَ حكماً في ضّد ما وُضع له كان أولىٰ ، وعلىٰ قول هؤلاء: الذمّ والإثم علىٰ من ترك الائتمار باعتبار أنّه لم يأت بما أُمر به.

قال الجصّاص ﷺ: وهو قولٌ قبيحٌ(٢) ؛ فإنّ فيه قولاً باستحقاق العبد العقوبة علىٰ ما لم يفعله ؛ واستحقاقُ العقوبة(٣) باعتبار فعلٍ فعله العبد.

ثمّ إنّه بنىٰ مذهبه(٤) علىٰ أنّ الأمر المطلق يوجب الائتمار علىٰ الفور ، فقال: مِن ضرورة وجوب الائتمار علىٰ الفور حرمةُ الترك الذي هو ضدّه ؛ والحرمةُ حكم النّهي ، فكان موجِباً النّهي(٥) عن ضدّه بحُكمه(٦).

يوضّحه: أنّ الأمر طلب الإيجاد للمأمور به علىٰ أبلغ الجهات ، والاشتغالُ بضدّه يُعدِم ما وجب بالأمر وهو الإيجاد ، فكان حراماً منهيّاً عنه بمقتضىٰ حكم الأمر ، ولهذا يستوي فيه ما يكون له ضدٌّ واحدٌ أو أضّدادٌ ، فبأيّ ضدٍّ اشتغل ينعدم

---

(١) المعتمد: ١/١٤١.
(٢) الفصول ٢/١٦٢.
(٣) في (ط) زيادة: (إنما هو).
(٤) أي الجصاص ﷺ ، الفصول ٢/١٦٤.
(٥) في هامش (ك): (أي: للعلم بالنهي ؛ إذا كلُّ دليلٍ فهو علةٌ في حق علمك به).
(٦) الفصول ٢/١٦٤.

ما هو المطلوب.

ألا ترىٰ أنّه إذا قال لغيره: اخرج من هذه الدّار؛ سواءٌ اشتغل بالقعود فيها، أو الاضطجاع، أو القيام = ينعدم ما أُمِر به وهو الخروج.

وهذا هو الحُجّة للفريق الثّالث، إلا أنّهم[1] يقولون: حرمة الضدّ بهذا الطّريق تَثبت بواسطة حكم الأمر، فإنّما تَثبت أدنىٰ الحرمة فيه لأنّ ما يثبت بطريق الدّلالة لا يكون مثل الثّابت بالنصّ.

فالثّابت بالنصّ ثابتٌ من كلّ وجهٍ، وهذا ثابتٌ من وجهٍ[2] لتحقيق حكم الأمر، ويكفي لذلك أدنىٰ الحرمة، بمنزلة حرمةٍ ثبتت بالنّهي لمعنًىٰ في غير المنهيّ عنه غير متّصلٍ بالمنهيّ[3] عنه، فتثبت به الكراهة فقط.

ووجهُ القول المختار هذا الكلام أيضاً، إلا أنّا نقول: ثبوت الحرمة بطريق الاقتضاء هنا؛ لأنّ طلب الوجود بالأمر يقتضي حرمة الضّدّ، ولا يثبت بدلالة النصّ إلا مثل ما هو ثابتٌ بالنصّ، أو أقوىٰ منه، كالتّنصيص علىٰ حرمة التّأفيف، يدلّ علىٰ[4] حرمة الشّتم[5]؛ لأنّ فيه ذلك الأذىٰ وزيادةً.

فأمّا ما يثبت بطريق الاقتضاء، فهو ثابتٌ لأجل الضّرورة، وإنّما يثبت بقدر ما ترتفع به الضّرورة، ووجودُ أحد الضّدّين يقتضي انتفاء الضّدّ الآخر، كاللّيل

(١) في (د): (ألا ترىٰ أنهم).
(٢) في (ط) زيادة: (دون وجهٍ).
(٣) في (ط): (بالنهي).
(٤) في (ط): (بدليل).
(٥) أحكام القرآن للجصاص: ٥/١٩.

مع النّهار، فكان وجوب الأداء بالأمر مقتضياً نفي الضّدّ؛ وإنّما حُرِّم الضّدّ بهذا الاقتضاء.

فلهذا قلنا: إنّ الأمر بالشّيء يقتضي كراهة ضدّه، لا أن يكون موجباً له، أو دليلاً عليه.

وما ذكره الجصّاص: أنّ مطلق الأمر يوجب الائتمار على الفور = دعوىٰ منه، وقد ذكرنا أنّ الرّواية بخلاف ذلك[1].

والجواب عمّا قاله الفريق الأوّل: أنّ الضّدّ مسكوتٌ عنه، يتّضح بالتّقرير الذي قلنا في وجه المختار، وهو: أنّ ثبوت كراهة ضدّه بطريق الاقتضاء، والمقتضىٰ مسكوتٌ عنه، فإنّ ما يكون منصوصاً عليه لا يكون ثبوته بطريق الاقتضاء.

ولا خلاف بيننا وبينهم أنّ الاقتضاء طريقٌ صحيحٌ لإثبات المقتضىٰ، وإن كان مسكوتاً عنه بعد أن يكون محتاجاً إليه، وليس هذا نظير التّعليق بالشّرط؛ فإنّ ذلك يوجب وجود الحكم ابتداءً عند وجود الشّرط.

ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشّرط ابتداءً: أن لا يكون موجوداً قبله، ولكن انعدامه قبل وجود الشّرط عدمٌ أصليٌّ، فلا يصير[2] مضافاً إلىٰ الوجود عند وجود الشّرط نصّاً، ولا اقتضاءً؛ لأنّ العدم الأصليّ: لا يستدعي دليلاً مُعدِماً يضاف إليه[3].

---

(١) تقدم في (١/١٧٧).

(٢) في هامش (ك): (أي: العدم).

(٣) في هامش (ك): (أي: يضاف العدم إليه).

فأمّا هنا وجوبُ الإقدام على الإيجاد يقتضي حرمة التّرك، والحرمةُ الثّابتة بمقتضى الشّيء يكون مضافاً إليه، فجعلنا قدر ما يثبت من الحرمة ـ وهو: الموجب للكراهة ـ مضافاً إلى الأمر اقتضاءً.

وإذا تبيّن حكم الأمر، فكذلك حكم النّهي في ضدّه على هذه الأقاويل الأربعة[1].

فالفريق الأوّل يقولون: لا حكم له في ضدّه؛ لأنّه مسكوتٌ عنه؛ ويستدلّون على ذلك: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

فإنّه لا يكون أمراً بضدّه، وهو ترك قتل النّفس؛ إذ لو كان أمراً به لكان تارك قتل النّفس مباشِراً لفعل الطّاعة، وهو: الائتمار بالأمر، فإنّه يكون مستحقّ الثّواب الموعود للمطيعين، وهذا فاسدٌ.

وقال الجصّاص رحمه الله: النّهي عن الشّيء يوجب ضدّه، إن كان له ضدٌّ واحدٌ، وإن كان له أضدادٌ فلا موجَب له في شيءٍ من أضداده[2].

وبيَّنَ ذلك في الحركة والسّكون، فإنّ قول القائل: لا تتحرّك، يكون أمراً بضدّه وهو: السّكون؛ لأنّ للمنهيّ عنه ضدّاً واحداً، وقوله: لا تسكن، لا موجَب له في ضدّه؛ لأنّ له أضداداً، وهي: الحركة من الجهات السّتّ[3]، فإنّ السّكون ينعدم من أيّ جانبٍ كانت الحركة، فلا يتعيّن واحدٌ من الأضداد مأموراً به

---

(١) ينظر: أصول البزدوي (ص: ١٤٣)، التقرير والتحبير ١/٤٠١، المعتمد ١/٩٨، البحر المحيط ٢/١٤٩.

(٢) الفصول ٢/١٦٤.

(٣) وهي فوق، تحت، ويمين، ويسار، وأمام، ووراء.

بموجَب النّهي. وإذا قال لغيره: لا تقم، فللمنهيّ عنه أضدادٌ من القعود، والاضطجاع؛ فلا موجَب لهذا النّهي في شيءٍ من أضداده[1].

قال[2]: لأنّ موجَب النّهي: إعدام المنهيّ عنه بأبلغ الوجوه، وإذا كان له ضدٌّ واحدٌ فمن ضرورة وجوب الإعدام: الكفُّ عن الإيجاد، فيكون النّهي موجَب الأمر بالضّدّ بحُكمه[3].

واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإنّه نهيٌ عن الكتمان، وهو: موجِبٌ الأمرَ بالإظهار. ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره[4]؛ لأنّها مأمورةٌ بالإظهار[5].

ونهي المحرِم عن لُبس المخيط لا يكون أمراً بلُبس شيءٍ عينٍ من غير المخيط؛ لأنّ للمنهيّ عنه أضداداً هنا، وبحكم النّهي لا يَثبت الأمر بجميع الأضداد، وليس بعضها بأولى من البعض.

يوضّح الفرق بينهما: أنّ مع التّصريح بالنّهي فيما له ضدٌّ واحدٌ لا يستقيم التّصريح بالإباحة في الضّدّ، فإنّه لو قال: نهيتك عن التّحرّك، وأبحتُ لك السّكون، أو أنت بالخِيار في السّكون = كان كلاماً مختلاً؛ لأنّ موجَب النّهي

(١) الفصول ٢/١٦٥ بتصرفٍ.

(٢) أي الجصاص.

(٣) ما نقله المصنف هنا عن الجصاص مع ما استدل به لا وجود له في كتاب الفصول له، والله أعلم.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٨٦، فتح القدير ٤/١٢٦، تبيين الحقائق ٢/١٣٦.

(٥) فإذا ادعت انتهاء عدتها صدقت في ذلك في مدة يحتمل الانقضاء في مثلها. الهداية: ٢/٣١٠، وبدائع الصنائع: ٣/٣١٤.

تحريم المنهيّ عنه، ولا[1] يُتصوّر التّخيير في ضدّه، لاستحالة انعدامهما جميعاً؛ وصفةُ الإباحة تقتضي التّخيير. وبهذا يتبيّن فساد ما ذهب إليه الفريق الأوّل من أنّ الضّدّ مسكوتٌ عنه.

ولا تعويل[2] على استدلالهم بالنّهي عن قتل النّفس؛ لأنّا نجعل ذلك بمنزلة التّصريح بالكفّ عن قتل النّفس لتحقيق موجب النّهي.

والنّاس تكلّموا في أنّ الأمر بالكفّ عن قتل النّفس ما حكمه؟

منهم[3] من قال: معنى الابتلاء لا يتحقّق في مثل هذا؛ لأنّ طبع كلّ أحدٍ يحمله على ذلك[4]، ونيلُ الثّواب في عملٍ[5] بخلاف هوى النّفس ليتحقّق فيه الابتلاء.

قال رضي الله عنه: والأصحّ عندي: أنّه ينال به ثواب المطيعين عند قصد امتثال الأمر وإظهارِ الطّاعة، فهكذا نقول: إذا ثبت ذلك بحكم النّهي.

فأمّا إذا كان للمنهيّ عنه أضدادٌ؛ يستقيم التّصريح بالإباحة في جميع الأضداد، بأن تقول[6]: لا تسكن، وأبحتُ لك التّحرّك من أيّ جهةٍ شئت. فعرفنا أنّه لا موجَب لهذا النّهي في شيءٍ من الأضداد.

---

(١) في (د)، (ط): (ومع تحريمه لا).
(٢) في (د): (تأويل).
(٣) في (د): (فمنهم).
(٤) في هامش (ك): (أي: الكف).
(٥) في (ط): (العمل).
(٦) في (ك): (نقول)، وفي (ف)، (د) بلا نقط، والمثبت من (ط) ما يناسب السياق.

وقول من يقول: إنّ مثل هذا النّهي يكون أمراً بأضداده، يؤدّي إلىٰ القول بأنّه لا يُتصوّر من العبد فعلٌ مباحٌ أو مندوبٌ إليه؛ فإنّ المنهيّ عنه محرّمٌ، وأضدادُه واجبٌ بالأمر الثّابت بمقتضىٰ النّهي، فكيف يُتصوّر منه فعلٌ مباحٌ أو مندوبٌ إليه؟

وفي اتّفاق العلماء علىٰ أنّ أقسام الأفعال التي يأتي بها العبد عن قصدٍ أربعةٌ: واجبٌ، ومندوبٌ إليه، ومباحٌ، ومحظورٌ = دليلٌ علىٰ فساد قول هذا القائل.

وأمّا الفريق الثّالث يقولون(١): موجَب النّهي في ضدّه إثباتُ سنّةٍ تكون في القوّة كالواجب؛ لأنّ هذا أمرٌ يثبت بطريق الدّلالة، فيكون موجَبه دون موجَب الثّابت بالنّصّ(٢).

وعلىٰ القول المختار يحتمل أن يكون مقتضياً هذا المقدار، علىٰ قياس ما بيّنّا في الأمر، وكذلك إن كان للمنهيّ عنه أضدادٌ، فإنّه يَثبت هذا القدر من المقتضىٰ في أيّ أضداده يأتي به المخاطَب.

ولهذا قلنا بأنّ النّهي عن لبس المخيط في حالة الإحرام يُثبت أنّ السّنّة لُبس الإزار والرّداء، وذلك أدنىٰ ما يقع به الكفاية من غير المخيط(٣).

فأمّا قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فهو نسخٌ، وليس بنهيٍ، بمنزلة قوله تعالىٰ: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢].

---

(١) في (ط): (فيقولون).

(٢) كشف الأسرار: ٢/٦٠٤.

(٣) الهداية: ١/١٤٨، واللباب: ١/١٨٠.

وإنّما كان هذا أمراً بالإظهار بواسطة أنّ الكتمان لم يَبق مشروعاً؛ وهو نظير قوله: «لا نكاح إلا بشهودٍ»(١). وقد بيّنّا تحقيق هذا المعنى فيما سبق.

فأمّا بيان(٢) فائدة الأصل المذكور في هذا الفصل من مسائل الفقه، أن نقول: لمّا كان الأمر مقتضياً كراهة الضّدّ؛ لم يكن ضدّه مفسداً للعبادة، إلا أن يكون مفوّتاً لما هو واجبٌ بصيغة الأمر، ولكن يكون مكروهاً في نفسه؛ فإنّ المأمور بالقيام في الصّلاة إذا قعد لا تفسد صلاته.

لأنّه لم يَفت بهذا الضّدّ ما هو الواجب بالأمر، وهو القيام إذا أتى به بعد القعود، ولكنّ القعود مكروهٌ في نفسه(٣).

ولكون النّهي مقتضياً في ضدّه ما بيّنّا من صفة السّنّة قلنا: لا ينعدم بالضّدّ ما هو موجَب صيغة النّهي؛ فإنّ ركن العدّة: الامتناع من الخروج والتّزوّج، ثبت ذلك بصيغة النّهي، قال تعالى: ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ﴾ [الطلاق: ١]، وقال: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، فإن فعَلتْ ذلك لم ينعدم به(٤) ما هو ركن الاعتداد حتّى تنقضي العدّة(٥).

بخلاف الكفّ في باب الصّوم فإنّه واجبٌ بصيغة الأمر نصّاً؛ قال تعالى:

---

(١) تقدم تخريجه (٣٢٧/١).

(٢) قوله: (بيان) زيادة من (ف)، (د)، (ط).

(٣) فلو كبر قائماً، ثم قعد، ثم قام، جازت صلاته، لأن مقدار فرض القيام هو أدنى ما تتأتى به القراءة المفروضة، ويجب القيام بأدنى ما تتأتى به القراءة الواجبة. حاشية ابن عابدين: ١٥١/٣.

(٤) في (ط): زيادة (مأمورٌ).

(٥) فإن خرجت المرأة من بيتها لم تفسد عدتها، وتنقضي العدة بمضي المدة حتى ولو لم تجلس في بيتها. بدائع الصنائع: ٣٢٥/٣، والاختيار: ٢٠٥/٣.

﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فينعدم الأداء بمباشرة الضّدّ وهو الأكل.

وعلىٰ هذا قلنا: العِدّتان تنقضيان بمضيِّ مدّةٍ واحدةٍ[1]؛ لأنّ الكفّ في العِدّة ثابتٌ بمقتضىٰ النّهي، ولا تَضايُق فيما هو موجَب النّهي نصّاً، وهو التّحريم.

ولا يتحقّق أداء الصّومين في يومٍ واحدٍ لِتضايقٍ[2] في ركن كلّ صومٍ، وهو الكفّ إلىٰ وقتٍ، فإنّه ثابتٌ بالأمر نصّاً، ولا[3] يتحقّق اجتماع الكفّين في وقتٍ واحدٍ.

وعلىٰ هذا قال أبو يوسف رحمه الله: من سجد في صلاته علىٰ مكانٍ نجسٍ، ثمّ سجد علىٰ مكانٍ طاهرٍ؛ جازت صلاته[4]؛ لأنّ المأمور به السّجود علىٰ مكانٍ طاهرٍ. ومباشرة الضّدّ بالسّجود علىٰ مكانٍ نجسٍ لا تُفوِّت المأمورَ به؛ فيكون مكروهاً في نفسه، ولا يكون مفسداً للصّلاة.

وعلىٰ قول أبي حنيفة ومحمّدٍ رحمهما الله: تَفسد به الصّلاة[5]؛ لأنّ تَأدِّي المأمور به لمّا كان باعتبار المكان؛ فما يكون صفةً للمكان الذي يؤدّىٰ الفرض عليه يُجعل بمنزلة الصّفة له حكماً، فيصير هو كالحامل للنّجاسة إذا سجد علىٰ مكانٍ نجسٍ، والكفُّ عن حمل النّجاسة مأمورٌ به في جميع الصّلاة، فيفوت ذلك بالسّجود علىٰ مكانٍ نجسٍ، كما أنّ الكفّ عن اقتضاء الشّهوة لمّا كان مأموراً به في جميع

---

(١) ينظر: المبسوط ٦/٤١، بدائع الصنائع ٣/١٩٠، الهداية ٢/٣٠.
(٢) في (د): (للتضايق)، وفي (ف): (في تضايق)، وفي (ط): (لِتضايقِ الوقت).
(٣) في (د): (فلا).
(٤) ينظر: المبسوط ١/٢٠٤، بدائع الصنائع ١/٨٢، حاشية ابن عابدين ١/٥٠١.
(٥) ينظر: المبسوط ١/٢٠٤، بدائع الصنائع ١/٨٢، حاشية ابن عابدين ١/٥٠١.

وقت الصّوم؛ يتحقّق الفوات بالأكل في جزءٍ من الوقت فيه.

وعلىٰ هذا قال أبو يوسف: بترك[(١)] القراءة في شفعٍ[(٢)] من التّطوّع لا يَخرج عن حرمة الصّلاة[(٣)]؛ لأنّه مأمورٌ بالقراءة في الصّلاة، وذلك نهيٌ عن ضدّه اقتضاءً، فتركُ القراءة ما لم يكن مفوّتاً للفرض لا يكون مفسداً، ومع احتمال أداء شفعٍ آخر بهذه التّحريمة لا يتحقّق فوات هذا الفرض، فتبقىٰ التّحريمة صحيحةً قابلةً لبناء شفعٍ آخر عليها، وإن فسد أداء الشّفع الأوّل بترك القراءة[(٤)].

وقال محمّدٌ رحمه الله: القراءة فرضٌ من أوّل الصّلاة إلىٰ آخرها حكماً[(٥)]، ولهذا: لا يصلح الأمّيّ خليفةً للقارئ، وإن كان قد رفع رأسه من السّجدة الأخيرة وأتىٰ بفرض القراءة في محلّها[(٦)]، وإذا كان مستداماً[(٧)] حكماً يتحقّق فوات ما هو الفرض بترك القراءة في ركعةٍ، فيخرج به من تحريمة الصّلاة[(٨)].

وقال أبو حنيفة رحمه الله: كلّ شفعٍ من التّطوّع صلاةٌ علىٰ حدةٍ[(٩)]. ولهذا:

---

(١) في (د) زيادة: (ركنٍ من).

(٢) والمراد بالشفع: الركعتين. الهداية: ١/٧٣، واللباب: ١/٩٢، وحاشية ابن عابدين: ٣/١٩٥.

(٣) ينظر: المبسوط ١/١٦٠، الهداية ١/٦٨، تبيين الحقائق ١/١٧٥.

(٤) هذا عند أبي يوسف، وقال محمد: تفسد. الهداية: ١/٧٤، وتبيين الحقائق: ١/١٧٥.

(٥) ينظر: المبسوط ١/١٦٠، الهداية ١/٦٨، تبيين الحقائق ١/١٧٥.

(٦) ينظر: المبسوط ١/١٨٠، بدائع الصنائع ١/٢٣٧، الدر المختار ١/٥٩٣.

(٧) في (ط): (مستديماً).

(٨) لأن كل ركعة صلاة، لا تخلو عن القراءة، إما تحقيقاً أو تقديراً، ولا تقدير في حق الأمي لانعدام الأهلية، فتفسد الصلاة إذا استخلف ولو في القعدة الأخيرة قبل الجلوس قدر التشهد، والقاعدة في جواز الاستخلاف: أن كل من يصح اقتداء الإمام به يصلح خليفة له، وإلا فلا. الهداية: ١/٦٣، وبدائع الصنائع: ٢/٥٢٨.

(٩) ينظر: المبسوط ١/١٨، الهداية ١/٦٨، البحر الرائق ٢/٦٠.

تفترض القراءة في كلّ ركعةٍ من الشّفع عندنا[١]، كما تفترض في كلّ ركعةٍ من الفجر، إلا أنّ بترك القراءة في ركعةٍ من التّطوّع لا يفوت ما هو المأمور به من القراءة في الصّلاة نصّاً، فلا تنقطع به التّحريمة، وبترك القراءة في الرّكعتين يفوت ما هو الفرض قطعاً؛ فيكون ذلك قطعاً للتّحريمة[٢].

وهكذا نقول في الفجر؛ فإنّ بترك القراءة في ركعةٍ يفسد الفرض، ولكن لا تنحلّ التّحريمة، بل تنقلب تطوّعاً في إحدىٰ الرّوايتين عن أبي حنيفة رحمه الله.

وفي الرّواية الأخرىٰ يقول: في التّطوّع احتمال بناء شفعٍ آخر عليه قائمٌ، وإذا فعل ذلك كان الكلّ في حكم صلاةٍ واحدةٍ، فلا تنقطع التّحريمة بترك القراءة في ركعةٍ منها؛ ومثل هذا الاحتمال غير موجودٍ في الفجر.

حتّىٰ إنّ في ظُهر المسافر لبقاء هذا الاحتمال بنيّة الإقامة[٣] قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: لا تفسد بترك القراءة في ركعةٍ منها، حتّىٰ إذا نوىٰ الإقامة أتمّ صلاته وقضى ما ترك من القراءة في الشّفع الثّاني، فيجزئه ذلك[٤].

---

(١) فالقراءة فرض في كل ركعات النفل، كما أنها فرض في كل ركعات الفجر. الهداية: ١/٧٣، تبيين الحقائق: ١/١٧٣، واللباب: ١/٩٢.

(٢) تفصيل المسألة: إذا ترك القراءة في ركعة لم تبطل التحريمة، أما إذا ترك القراءة في الركعتين فإن الصلاة تبطل، فإذا بنىٰ عليها شفعاً آخر عليه أن يقضي الركعتين الأوليين، ولم يصح الشروع في الشفع الثاني، هذا عند الإمام، أما عند أبي يوسف فلا تنقطع التحريمة بترك القراءة في الركعتين الأوليين، فيصح الشروع في الشفع الثاني، لكن عليه أن يقضي الشفع الأول، وأما عند محمد فالصلاة تبطل إذا ترك القراءة في الركعتين أو في إحداهما، فلا يصح بناء شفع آخر إذا ترك القراءة في ركعة من الشفع الأول. الهداية: ١/٧٤، وتبيين الحقائق: ١/١٧٥.

(٣) في (د): (إقامته).

(٤) ينظر: المبسوط ١/٢٤٠، بدائع الصنائع ١/٩٩.

وعلىٰ هذا نقول: وإن ترك[1] القراءة في التّطوّع في الرّكعتين جميعاً لا تنحلّ التّحريمة عنده[2]، لاحتمال بناء شفعٍ آخر عليه، كما في فصل المسافر، ولكنّه يَفسد لِتحقّق فوات ما هو فرضٌ في هذه الصّلاة[3]؛ فإنّه وإن بنىٰ الشّفع الثّاني علىٰ تحريمته، لا يخرج به من أن يكون الشّفع الأوّل صلاةً علىٰ حدةٍ حقيقةً وحكماً؛ ولهذا لا يَفسد الشّفع الأوّل بمفسدٍ يَعترض في الشّفع الثّاني[4].

والمسائل التي تخرّج علىٰ هذا الأصل يكثر تعدادها، والله أعلم.

---

(١) في (ط): (إنّ بترك).

(٢) في هامش (ك): (أي: عند أبي يوسف).

(٣) فإذا ترك القراءة في الشفع الأول، ثم بنىٰ شفعاً عليه وقرأ فيه، صح الشفع الثاني، ووجب عليه قضاء الأول لترك فرض القراءة فيه. الهداية: ١/٧٤، وتبيين الحقائق: ١/١٧٥.

(٤) لأن كل شفع علىٰ حدة، فإذا فسد الشفع الثاني فإن الفساد لا يسري إلىٰ الأول، بل يبقىٰ صحيحاً، ويجب عليه قضاء الشفع الثاني فقط. الهداية: ١/٧٣، وتبيين الحقائق: ١/١٧٤.

فَصْــلٌ
في بيان أسباب الشّرائع[1]

قال رضي الله عنه: اعلم بأنّ الأمر والنّهي على الأقسام التي بينّاها لطلب أداء المشروعات، ففيهما[2] معنى الخطاب بالأداء بعد الوجوب بأسبابٍ جعلها الشّرع سبباً لوجوب المشروعات.

والموجِب هو: الله تعالى حقيقةً، لا تأثير للأسباب في الإيجاب

(١) الكلام في بيان أسباب الشرائع في كتب الأصول قاصرٌ على كتب الحنفية، وأول من تكلم فيه هو الإمام الدبوسي، وقد انفرد السمعاني الشافعي في قواطع الأدلة بذكر هذا الفصل إلا أنه استهله بما قاله الدبوسي في التقويم، بل نقل كلامه إلى أن قال ٢/٢٩٨: هذا كلام أبي زيدٍ سردته بما فيه ولم أترك منه إلا الذيل الذي لا يعبأ به. واعلم أن الذي قاله خطأٌ واختراعٌ، ولا أظن أن أحداً قبله صار إليه، وإنما الناس كانوا على أحد قولين في الإيمان، فذهب أهل السنة إلى أن الوجوب بالخطاب من الشارع، وذهب طائفةٌ إلى أن الوجوب بالعقل، ولم يعرف أن أحداً من الأمة قال: إن وجوب الإيمان بنصب الدلائل من رفع السماء وبسط الأرض ونصب الجبال وخلق الشمس والقمر والكواكب، فإنما في هذا القول أنه خلاف الأمة ومكابرتهم باختراع قولٍ ثالثٍ لم يعرف، وأما سائر العبادات وكل الأوامر والنواهي الواردة من الشرع فقد قالت الأمة إن عامتها سمعيةٌ، وإنما قال من قال بإيجاب العقل وحظره في أشياء يسيرةٍ وذلك مثل شكر المنعم ومنع الظلم وغير ذلك. إلى أن قال: وقد اقتصرنا في الجواب على هذا القدر لئلا يطول، وفي كلامه الذي حكيناه خبطٌ عظيمٌ. وصدقة الفطر لازمةٌ لأنه إنما يعرف صدقة الفطر بالإضافة إلى الفطر، ومع ذلك لم يجعلوا الفطر سبباً، وفي الجزية يقال: خراج الرأس، فيبقى على هذا أن لا يتكرر، كما أنهم لما قالوا إن سبب الحج هو البيت بحكم الإضافة لا يتكرر، وفيما قلناه من قبل كفايةٌ، والله أعلم. وانظر: قواطع الأدلة ٢/٢٩٨، كشف الأسرار ٢/٤٩٢.

(٢) في (ط): (ففيها).

بأنفسها[١] ، والخطاب يستقيم أن يكون سبباً موجباً للمشروعات[٢] ، إلا أنّ الله تعالىٰ جعل أسباباً أُخَر سوىٰ الخطاب سببَ الوجوب ؛ تيسيراً للأمر علىٰ العباد ، حتّىٰ يُتوصّل إلىٰ معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظّاهرة .

وقد دلّ علىٰ ما بيّنّا قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ، فالألف[٣] واللام دليلٌ علىٰ أنّ المراد: أقيموا الصّلاة التي أوجبتُها عليكم بالسّبب الذي جعلته سبباً لها ، وأدّوا الزّكاة الواجبة عليكم بسببها ، كقول القائل: أدّ الثّمن ، إنّما[٤] يُفهم منه الخطاب بأداء الثّمن الواجب بسببه ، وهو البيع .

ثمّ أصل الوجوب في المشروعات جبرٌ ، لا صنع للعبد فيه ولا اختيار ؛ فإنّ الموجِب هو الله تعالىٰ ؛ تعَبّدَ العبادَ بما أوجبها عليهم ، فكما لا صنع لهم في صفة العبوديّة الثّابتة عليهم ؛ لا صنع لهم في أصل الوجوب ، وباعتبار الأسباب التي جعلها الشّرع سبباً لا اختيار لهم في أصل الوجوب أيضاً ، كما أنّه لا اختيار لهم في السّبب .

فأمّا وجوب الأداء الثّابت بالخطاب ؛ لا ينفكّ عن اختيارٍ يكون فيه للعبد عند الأداء ، وبه يتحقّق معنىٰ العبادة والابتلاء في المؤدَّىٰ .

---

(١) فالأسباب الشرعية غير موجبة بأنفسها ، ولا تأثير لها في حقيقة الوجوب ، بخلاف السبب العقلي أو الحسي ، فإن لهما أثراً في إثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب ، كالكسر مع الانكسار ، والإحراق مع الاحتراق . كشف الأسرار: ٢/٦٢١ .

(٢) فالخطاب يمكن أن يجعل سبباً موجباً للفعل ، كقوله تعالىٰ: (وأقيموا الصلاة) البقرة: ٤٣ . يمكن أن نقول هنا: سبب وجوب الصلاة هو هذا الخطاب ، إلا أن الله تعالىٰ جعل أسباباً أخر سوىٰ هذا الخطاب .

(٣) في (ط): (فإن الألف) .

(٤) في (ط): (فإنما) .

وهذا لأنّ التّكليف بقدر الوسع شرعاً، وأصل الوجوب يَثبت بتقرّر السّبب، مع انعدام الخطاب بالأداء الثّابت بالأمر والنّهي.

فإنّ من مضىٰ عليه وقت الصّلاة وهو نائمٌ؛ تجب عليه الصّلاة حتّىٰ يؤدّي الفرض إذا انتبه؛ فالخطاب موضوعٌ عن النّائم.

وكذلك المغمىٰ عليه إذا لم يَبق بتلك الصّفة أكثر من يومٍ وليلةٍ[1]، أو المجنون ـ إذا لم يزدد جنونه علىٰ يومٍ وليلةٍ ـ يَثبت حكم وجوب الصّلوات في حقّه حتّىٰ يلزمه القضاء[2]، والخطاب موضوعٌ عنه.

ألا ترىٰ أنّ هذا المجنون أو المغمىٰ عليه لو كان كافراً، فكلما أفاق أسلم = لم يلزمه قضاء الصّلوات، لمّا لم يثبت الوجوب في تلك الحالة في حقّه؛ لانعدام الأهليّة[3]؛ فإنّ الأسباب إنّما توجِب علىٰ من يكون أهلاً للوجوب عليه.

وكذلك المغمىٰ عليه في جميع شهر رمضان[4]، أو المجنون في بعض الشّهر، يَثبت الوجوب في حقّهما، حتّىٰ يجب القضاء بعد الإفاقة[5]، والخطاب موضوعٌ عنهما.

وكذلك الزّكاة علىٰ أصل الخصم تجب علىٰ الصّبيّ والمجنون[6]، والخطاب

(١) ينظر: المبسوط ٢/٢١٧، بدائع الصنائع ١/٢٤٦، البحر الرائق ٢/١٢٧.
(٢) ينظر: المبسوط ٢/١٠١، الهداية ١/٧٨، البحر الرائق ٢/١٢٧.
(٣) لأن الكافر ليس أهلاً للوجوب عليه، فالعبادات لا تجب إلا علىٰ المسلم البالغ العاقل. بدائع الصنائع: ٢/٢٣٣، وتبيين الحقائق: ١/٣٣٩٨.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٨٨، الهداية ١/١٢٨، البحر الرائق ٢/١٢٨.
(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٨٨، الهداية ١/١٢٨، البحر الرائق ٢/١٢٨.
(٦) ينظر: الشرح الكبير للدردير ١/٤٥٥، مواهب الجليل ٢/٢٩٢، المجموع ٥/٢٩٣،=

موضوعٌ عنهما[١]، وبالاتّفاق يجب عليهما العشر وصدقة الفطر[٢].

وكذلك يجب عليهما حقوق العباد عند تحقّق الأسباب منهما، أو من الوليّ على سبيل النّيابة عنهما، كالصّداق الذي يلزمهما بتزويج الوليّ إيّاهما[٣]، والعتقِ الذي يستحقّه القريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالإرث[٤]، وإن كان الخطاب موضوعاً عنهما.

إذا تقرّر هذا فنقول: الأسباب التي جعلها الشّرع موجباً للمشروعات هي

= مغني المحتاج ١/٤٠٩، الإنصاف ٣/٤، كشاف القناع ٢/١٦٩.

(١) فالزكاة عند الحنفية لا تجب إلا على المسلم الحر البالغ العاقل إن ملك نصاباً ملكاً تاماً، وحال عليه الحول، فتجب على الصبي والمجنون، والمخاطب بالإخراج وليهما. الهداية: ١/١٠٣، واللباب: ١/١٣٧، والحاوي الكبير: ٤/١١٤، والنجم الوهاج: ٣/٢٤٢، ومغني المحتاج: ١/٤٠٩.

(٢) قال في بدائع الصنائع ٢/٦٩: وأما العقل، والبلوغ فليسا من شرائط الوجوب في قول أبي حنيفة، وأبي يوسف حتى تجب صدقة الفطر على الصبي، والمجنون إذا كان لهما مالٌ، ويخرجها الولي من مالهما، وقال محمدٌ، وزفر: لا فطرة عليهما حتى لو أدى الأب أو الوصي من مالهما لا يضمنان عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمدٍ وزفر يضمنان اهـ. انظر: البحر الرائق ٢/٢٧١.

(٣) يجوز للولي أن يزوج الصغير والصغيرة، فإن زوج ابنه الصغير وكان الابن موسراً، فإن الصداق يجب على الابن، لأن النكاح حصل له، فلا يجب على الأب إلا إن ضمنه عن ابنه الصغير، وإن كان معسراً فالصداق يجب على ذمة الابن، لأن النكاح له، لكن لا يجوز أن يزوج الصغير بأكثر من مهر المثل عند الشافعية، إلا أن يكون من الصداق عليه فيجوز، وليس للمرأة عند الحنفية أن تطالب الزوج ما لم يبلغ، وإنما تطالب الولي، فإذا أدى الولي من مال الصغير نفسه فله أن يرجع في مال الصغيرة، فإذا بلغ الصغير طالبت أيهما شاءت. الهداية: ١/٢١٥، وبدائع الصنائع: ٢/٥٠٤، وتبيين الحقائق: ٢/١٥٤، والبيان: ٩/٤٣٢، والحاوي الكبير: ١٢/١٢٨.

(٤) فإذا ملك الصبي أو الكبير، العاقل أو المجنون، ذي رحم محرم عنه، عتق عند الحنفية، أما عند الشافعية فيعتق عليه أصله وفرعه فقط. الهداية: ٢/٣٣٥، والاختيار: ٤/٢١، واللباب: ٣/١١٤، والبيان: ٨/٣٥١، والنجم الوهاج: ١٠/٤٨٥.

الأسباب التي تضاف المشروعات إليها، وتتعلّق بها شرعاً؛ لأنّ إضافة الشّيء إلى الشّيء في الحقيقة تدلّ على أنّه حادثٌ به، كما يقال: كسبُ فلانٍ، أي: حدث له باكتسابه.

وقد يضاف إلى الشّرط مجازاً أيضاً، على معنى أنّ وجوده يكون عند وجود الشّرط، ولكنّ المعتبر هو الحقيقة حتّى يقوم دليل المجاز، وتعلُّق الشّيء بالشّيء يدلّ على نحو ذلك، فحين رأينا إضافة الصّلاة إلى الوقت شرعاً، وتعلُّقها بالوقت شرعاً أيضاً، حتّى تتكرّر بتكرّرها[1]، مع أنّ مطلق الأمر لا يوجب التّكرار وإن كان معلّقاً بشرطٍ[2].

ألا ترى أنّ الرّجل إذا قال: لغيره تصدّقْ بدرهمٍ من مالي لدلوك الشّمس؛ لا يقتضي هذا الخطاب التّكرار[3].

ورأينا أنّ وجوب الأداء الثّابت بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] غيرُ مقصورٍ على المرّة الواحدة؛ ثبت أنّ تكرُّر الوجوب باعتبار تجدّد السّبب بدلوك الشّمس في كلّ يومٍ، ثمّ وجوبُ الأداء يترتّب[4] عليه بحكم هذا الخطاب:

وحرف اللام في قوله تعالى: ﴿لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] دليلٌ على[5] تعلّقها بذلك الوقت[6]، كما يقال: تأهّبْ للشّتاء، وتطهّرْ للصّلاة؛ ولم يتعلّق

(١) في (د): (بتكرره).

(٢) في هامش (ك): (لأنه شرطٌ محض).

(٣) تقدمت المسألة (١٦٢/١).

(٤) في (ط): (مرتبٌ).

(٥) في (د) زيادة: (أن).

(٦) فاللام للتعليل: لأن دخول الوقت سبب لوجوب الصلاة، وقيل: هي بمعنى بعد. تفسير الألوسي:=

بها[1] وجوداً عندهما[2]؛ فعرفنا أنّه تعلَّق[3] الوجوب بها بجعلِ الشّرع ذلك الوقتَ سبباً لوجوبها.

فنقول: وجوب الإيمان بالله تعالىٰ، كما هو بأسمائه وصفاته[4] بإيجاب الله تعالىٰ، وسببُه في الظّاهر الآيات الدالّة علىٰ حَدَثِ[5] العالم لمن وجب عليه.

وهذه الآيات غير موجِبةٍ بذاتها[6]، وعقلُ من وجب عليه غير موجِبٍ عليه أيضاً، ولكنّ الله تعالىٰ هو الموجِب، بأن أعطاه آلةً يستدلّ بتلك الآلة علىٰ معرفة الواجب، كمن يقول لغيره: هاك السّراج، فإن أضاء لك الطّريق به فاسلكه؛ كان الموجِب للسّلوك في الطّريق هو: الآمر[7] بذلك، لا الطّريق بنفسه، ولا السّراج.

فالعقل بمنزلة السّراج، والآيات الدّالّة علىٰ حَدَثِ العالم بمنزلة الطّريق؛ والتّصديق من العبد والإقرار بمنزلة السّلوك في الطّريق؛ فهو واجبٌ بإيجاب الله تعالىٰ حقيقةً، وسببُه الظّاهر الآيات الدّالّة علىٰ حَدَثِ العالم؛ ولهذا تُسمّىٰ علاماتٌ، فإنّ العَلَم للشّيء[8] لا يكون موجِباً بنفسه[9].

= ١٣١/١٥، ومغني اللبيب: ٢٨١/١، وأوضح المسالك: ١٣٥/٢.

(١) في هامش (ك): (أي: لم تتعلق الصلاة بدلوك الشمس وجوداً عندها، فيكون وجوبًا بها).

(٢) في هامش (ك): (أي الصلاة والشتاء)، وما في الهامش السابق يناقضه، والذي في بقية النسخ: (عندها)، ولعله أولىٰ.

(٣) في (ط): (أن تعلق).

(٤) في هامش (ك): (لأنَّ الله غائب عن الحس، وتعريف الغائب بالاسم والوصف يكون).

(٥) في (د): (حدوث).

(٦) في (ط): (لذاتها).

(٧) في (ط)، (ف): (الأمر).

(٨) في (د): (العالم للشيء).

(٩) في (ط): (لنفسه).

ولا نعني أنّ هذه الآيات توجب وحدانيّة الله تعالىٰ ظاهراً أو حقيقةً[1]، وإنّما نعني أنّها في الظّاهر سببٌ لوجوب التّصديق والإقرارِ علىٰ العبد.

ولكون هذه الآيات دائمةً لا تحتمل التّغيّر بحالٍ ـ إذ لا تصوُّر للمحدَث أن يكون غير محدَثٍ في شيءٍ من الأوقات ـ كان فرضيّةُ الإيمان بالله تعالىٰ دائماً بدوام سببه، غيرَ محتملٍ للنّسخ والتّبديل بحالٍ.

ولهذا صحّحنا إيمان الصّبيّ العاقل[2]؛ لأنّ السّبب متقرّرٌ في حقّه، والخطاب بالأداء موضوعٌ عنه بسبب الصّبا؛ لأنّ الخطاب بالأداء يحتمل السّقوط في بعض الأحوال؛ ولكن صحّة الأداء باعتبار تقرّر السّبب الموجِب، لا باعتبار وجوب الأداء.

كالبيع بثمنٍ مؤجّلٍ سببٌ لجواز أداء الثّمن قبل حلول الأجل، وإن لم يكن الخطاب بالأداء متوجّهاً حتّىٰ يَحلّ الأجل[3].

والمسافر إذا صام في شهر رمضان كان صحيحاً منه فرضاً؛ لتقرّر السّبب في حقّه، وإن كان الخطاب بالأداء موضوعاً عنه قبل إدراك عدّةٍ من أيّامٍ أخر[4]؛ وهذا لأنّ صحّة الأداء تكون بوجود ما هو الرّكن ممّن هو أهلٌ؛ والرّكن هو: التّصديق والإقرار.

---

(١) كذا جواباً عما يقال: كيف يصلح حدوث العالم سبباً للإيمان الذي هو مبني علىٰ ثبوت وحدانية الله تعالىٰ، وهو أمر أزلي، يستحيل أن يتعلق بسبب؟ كشف الأسرار: ٢/٦٢٨.

(٢) كشف الأسرار: ٢/٦٢٩، وبدائع الصنائع: ٦/١١٨، وتبيين الحقائق: ٣/٢٩٢.

(٣) الهداية: ٣/٢٥، والاختيار: ٢/٨.

(٤) بل إن الأفضل عند الحنفية أن يصوم المسافر، إلا إن كان الصوم يضر بصحته. بدائع الصنائع: ٢/٢٤٦، وتبيين الحقائق: ١/٣٣٣.

والأهليّة لذلك[1] لا تنعدم بالصّبا، فبعد ذلك امتناع صحّة الأداء لا يكون إلا بحجرٍ شرعيٍّ، والقول بالحجر لأحدٍ عن الإيمان بالله تعالىٰ محالٌ.

فأمّا الصّلاة فواجبةٌ بإيجاب الله تعالىٰ بلا شبهةٍ، وجُعِل سبب وجوبها في الظّاهر هو الوقت في حقّنا[2]، وأُمرنا بأدائها بقوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، أي: لوجوبها بدلوك الشّمس.

والدّليل عليه: أنّها تنسب إلىٰ الوقت شرعاً، فيقال: فرض الوقت، وصلاة الفجر، والظّهر، وإنّما يضاف الواجب إلىٰ سببه، وكذلك يتكرّر الوجوب بتكرّر الوقت. والخطاب لا يوجب التّكرار، وهي لا تضاف إلىٰ الخطاب شرعاً[3]، وليس هنا سوىٰ الوقت والخطاب.

فتبيّن بهذا أنّ الوقت هو السّبب، ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت[4]، ويجوز بعد دخول الوقت، مع تأخّر[5] لزوم الأداء بالخطاب إلىٰ آخر الوقت[6].

فإن قيل: لا يُفهم من وجوب العبادة شيءٌ سوىٰ وجوب الأداء، ولا خلاف أنّ وجوب الأداء بالخطاب، فما الذي يكون واجباً بسبب الوقت؟

---

(١) في هامش (ك): (أي: للوجود).
(٢) بدائع الصنائع: ١/٣١٥.
(٣) في هامش (ك): (أي: الصلاة لا تضاف إلىٰ الخطاب، لا يقال: صلاة الأمر).
(٤) لأن الوقت سبب لوجوبها، وهو شرط لأدائها، فلا يجوز أداء الفرض قبل وقته إلا عصر يوم عرفة لورود النص فيه. بدائع الصنائع: ١/٣١٥، وتبيين الحقائق: ١/٨٨.
(٥) في (ط): (تأخير).
(٦) فإذا دخل الوقت جازت الصلاة، ويجوز له التأخير إلىٰ آخر الوقت، فإذا بقي مقدار التحريمة تعين الوجوب عليه، ولا يسعه التأخير، وقد مر تفصيل المسألة ص (١١٩).

قلنا: الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلاً في غير الوقت، الذي هو سبب الوجوب.

وبيان هذا في الصّوم؛ فإنّه مشروعٌ نفلاً في كلّ يومٍ، وُجد الأداء أو لم يوجد، وفي رمضان يكون مشروعاً واجباً بسبب الوقت، سواءٌ وُجد خطاب الأداء بوجود شرطه ـ وهو التّمكّن من الأداء ـ أو لم يوجد[1].

ألا ترىٰ أنّ من كان مغمًىٰ عليه أو نائماً في وقت الصّلاة، ثمّ أفاق بعد مضيّ الوقت؛ يصير مخاطباً بالأداء[2]؛ لوجوبها عليه بوجود السّبب، وهو الوقت، ولو كان هذا المغمىٰ عليه أو النّائم غير بالغٍ، ثمّ بلغ بعد مضيِّ الوقت، ثمّ أفاق وانتبه؛ لم يكن عليه قضاؤها[3]، وقد صار مخاطباً عند الإفاقة في الموضعين بصفةٍ واحدةٍ، ولكن لمّا انعدمت الأهليّة عند وجود السّبب؛ لم يثبت الوجوب في حقّه، فلمّا وُجدت الأهليّة في الفصل الأوّل ثبت الوجوب، ومن باع بثمنٍ مؤجّلٍ فالثّمن يجب بنفس العقد، والخطابُ بالأداء متأخّرٌ إلىٰ مضيّ الأجل،

---

(١) فإن وجد خطاب الأداء في حقه وجب عليه الأداء في رمضان، وإلا وجب الأداء بعد أيام أخر. الهداية: ١/١٣٦، وبدائع الصنائع: ٢/٢٤٥.

(٢) هذا إن أغمي عليه خمس صلوات أو دونها، وإن كان أكثر من ذلك لم يقض إن دام الإغماء عليه ولم يستيقظ في المدة، أما إن كان يستيقظ فيها فإنه ينظر: فإن كان لإفاقته وقت معلوم، مثل: أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلاً، فيفيق قليلاً ثم يعاوده فيغمىٰ عليه، فتعتبر مثل هذه الإفاقة، فتبطل ما قبلها من حكم الإغماء إذا كان أقل من يوم وليلة، وإن لم يكن لإفاقته وقت، لكنه يفيق بغتة ثم يغمىٰ عليه، فلا عبرة بهذه الإفاقة. أما النائم فيقضي ما فاته مهما بلغ عدد الصلوات، لأن النوم باختياره فلا يعذر. تبيين الحقائق: ١/٢٠٤، وشرح فتح القدير: ١/٣٧٩.

(٣) لأن الصبي غير مخاطب بالأداء، فلا يخاطب بقضائها بعد بلوغه. تبيين الحقائق: ١/٣٣٩، وشرح فتح القدير: ٢/٨٨.

فهذا مثله[1].

وسبب وجوب الصّوم: شهود الشّهر في حال قيام الأهليّة[2]، ولهذا أضيف إلىٰ الشّهر شرعاً، وتكرّر بتكرّر الشّهر، ولم يجب[3] الأداء قبل وجود الشّهر، وجاز بعده وإن كان الخطاب بالأداء[4] متأخّراً، كما في حقّ المريض والمسافر، فإنّ الأمر بالأداء في حقّهما بعد إدراك عدّةٍ من أيّامٍ أخر، والوجوبُ ثابتٌ في الشّهر بتقرّر سببه، حتّى لو صاما كان ذلك فرضاً[5].

ألا ترىٰ أنّ من كان مسافراً في رمضان غيرَ بالغٍ، ثمّ صار مقيماً بعدما بلغ خارج رمضان؛ لا يلزمه الصّوم[6]، ولو كان بالغاً في رمضان مسافراً لزمه الأداء إذا صار مقيماً[7]، وحالهما عند الإقامة بصفةٍ واحدةٍ، فعرفنا أنّ الوجوب ثبت في حقّ أحدهما بتقرّر سببه دون الآخر.

وبيان ما قلنا في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، معناه: فليصم فيه؛ لأنّ الوقت ظرفٌ للصّوم، وإنّما يُفهم من هذا: فليصم فيه الصّوم الواجب بشهوده.

---

(١) الهداية: ٣/٢٥، وتبيين الحقائق: ٢/٨.

(٢) الهداية: ١/١٢٧، وتبيين الحقائق: ١/٣١٣.

(٣) في (د): (يجز).

(٤) في (ط): (كان الأداء).

(٥) الهداية: ١/١٣٦، وبدائع الصنائع: ٢/٢٤٨.

(٦) وصورته: سافر في رمضان وهو غير بالغ، ثم بلغ بعد انتهاء الشهر، ثم رجع إلىٰ بلده، فإن الصوم لا يلزمه، لأنه بلغ بعد انتهاء الشهر، ومن شروط وجوب الصوم عليه أن يكون بالغاً. الهداية: ١/١٣٨، وبدائع الصنائع: ٢/٢٣٣.

(٧) الهداية: ١/١٣٦، وبدائع الصنائع: ٢/٢٤٥.

ولهذا ظنّ بعض المتأخّرين ممّن صنّف في هذا الباب أنّ سبب الوجوب أيّام الشّهر دون اللّيالي ؛ لأنّ صلاحيّة الأداء مختصٌّ بالأيّام[1].

قال رضي الله عنه: وهذا غلطٌ عندي[2]، بل في السببيّة للوجوب اللّيالي والأيّام[3] سواءٌ ؛ فإنّ الشّهر اسمٌ لجزءٍ من الزّمان يشتمل على الأيّام واللّيالي ، وإنّما جعله الشّرع سبباً لإظهار فضيلة هذا الوقت ، وهذه الفضيلة ثابتةٌ للّيالي والأيّام جميعاً ، والرّواية محفوظةٌ في أنّ من كان مفيقاً في أوّل ليلةٍ من الشّهر ، ثمّ جُنّ قبل أن يصبح ، ومضى الشّهر وهو مجنونٌ ، ثمّ أفاق ؛ يلزمه القضاء[4]، ولو لم يتقرّر السّبب في حقّه بما شهد من الشّهر في حالة الإفاقة ؛ لم يلزمه القضاء ، وكذلك المجنون إذا أفاق في ليلةٍ من الشّهر ، ثمّ جُنّ قبل أن يصبح ، ثمّ أفاق بعد مضيّ الشّهر ؛ يلزمه القضاء[5].

والدّليل عليه: أنّ نيّة أداء الفرض تصحّ بعد دخول اللّيلة الأولى بغروب الشّمس قبل أن يصبح[6]، ومعلومٌ أنّ نيّة أداء الفرض قبل تقرّر سبب الوجوب لا تصحّ[7].

---

(١) هو القاضي أبو زيدٍ الدبوسي ، قاله في تقويم أصول الفقه ١/٣٠٦.

(٢) وهذا مما يدل على أن السرخسي ليس ناقلا فقط لكلام من سبقه من أئمة الحنفية.

(٣) في (ط) ، (د): (الأيام والليالي).

(٤) ينظر: البحر الرائق ٢/٢٧٦ ، حاشية الطحطاوي (ص: ٤٨٩) ، حاشية ابن عابدين ٢/٣٧٢.

(٥) ينظر: البحر الرائق ٢/٢٧٦ ، حاشية الطحطاوي (ص: ٤٨٩) ، حاشية ابن عابدين ٢/٣٧٢.

(٦) تبدأ النية من غروب الشمس ، وإن كان الأفضل أن تقترن النية بطلوع الفجر. الهداية: ١/١٢٧ ، وبدائع الصنائع: ٢/٢٢٩.

(٧) فلو قلنا: إن سبب وجوب الصيام الأيام دون الليالي ، لم تصح النية من الليل ، لأنها تكون نية سابقة على تقرر سبب الوجوب. الهداية: ١/١٢٧.

ألا ترىٰ أنّه لو نوىٰ قبل غروب الشّمس لم تصحّ نيّته[1].

وأيّد ما قلنا قولُه ﷺ: «صوموا لرؤيته»[2]؛ فإنّه نظير قوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

وقد بيّنّا في الصّلاة: أنّ في تقرّر الوجوب بتقرّر السّبب لا يُعتبر التّمكّن من الأداء؛ فإنّ من أسلم في آخر الوقت بحيث لا يتمكّن من أداء الصّلاة في الوقت؛ يلزمه فرض الوقت، فهنا وإن لم يَثبت التّمكّن من الأداء بشهود اللّيل يتقرّر بسبب[3] الوجوب، ولكن بشرط احتمال الأداء في الوقت.

ولهذا لو أسلم في آخر يومٍ من رمضان، قبل الزّوال أو بعده؛ لم يلزمه الصّوم وإن أدرك جزءاً من الشّهر[4]؛ لأنّه ليس هنا معنىٰ احتمال الأداء في الوقت، وقد قرّرنا هذا فيما سبق[5].

---

(١) لأن النية كما قلنا تبدأ من غروب الشمس. الهداية: ١/١٢٧، وبدائع الصنائع: ٢/٢٢٩.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال فصوموا، رقم (١٨١٠)، ومسلمٌ، كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم (١٠٨١) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) في (ط)، (د): (سبب).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٨٧.

(٥) قال علاء الدين البخاري في كشف الأسرار ٢/٥٠٦ مؤيداً ما ذهب إليه الدبوسي: وأما الجواب عن كلام شمس الأئمة فهو أن شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في أيامها، فكان شرفها تابعاً لشرف الأيام، أو شرفها باعتبار كونها أوقاتاً لقيام رمضان، وكلامنا في شرفٍ يحصل باعتبار السببية، وذلك بأن يكون محلاً لأداء مسببه، وأما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق إلا في جزءٍ من الليلة، فلأنه أهلٌ للوجوب مع الجنون، إلا أن الشرع أسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعاً للحرج، واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد،=

وسبب وجوب **الحجّ**: البيت، ولهذا يضاف إليه شرعاً، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[1] [آل عمران: ٩٧]، ولهذا لا يتكرّر بتكرّر وقت الأداء؛ لأنّ ما هو السّبب غير متجدّدٍ، فأمّا الوقت: فهو شرط جواز الأداء، وليس بسببٍ للوجوب[2]، ولا يقال: بدخول شوّالٍ يدخل الوقت ويتأخّر الأداء إلىٰ يوم عرفة.

فعرفنا أنّ الوقت سببٌ للوجوب؛ إذ لو لم يكن سبباً له لم يكن إضافةُ الوقت إليه مفيداً، ويقال: أشهُرُ الحجّ، كما يقال: وقت الصّلاة، فعرفنا أنّه سببٌ فيه.

وهذا لأنّ عندنا يجوز الأداء كما دخل شوّالٌ[3]، ولكن هذه عبادةٌ تشتمل علىٰ أركانٍ، بعضها يختصّ بوقتٍ ومكانٍ، وبعضها لا يختصّ.

فما كان مختصّاً بوقتٍ أو مكانٍ؛ لا يجوز في غير ذلك الوقت، كما لا يجوز في غير ذلك المكان، وما لا يكون[4] مختصّاً بوقتٍ؛ فهو جائزٌ في[5] وقت الحجّ.

= وأما جواز النية في الليل فباعتبار أن الليل جعل تابعاً لليوم في حق هذا الحكم، ضرورة تعذر اقتران النية بأول أجزاء الصوم الذي هو شرطٌ علىٰ ما بينا في مسألة التبييت، فأقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة بأول الصوم، ولا ضرورة فيما نحن فيه، والله أعلم.

(١) في (ط) زيادة: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

(٢) الهداية: ١/١٤٥، وبدائع الصنائع: ٢/٤٥٣، وشرح فتح القدير: ٢/١٢٠.

(٣) ينظر: المبسوط ٤/٦٠، بدائع الصنائع ٢/١٦٠، الهداية ١/١٥٩؛ ويلاحظ هنا كلمة (كما) والأولىٰ أن يقول (كلما).

(٤) في (ط): (وما لم يكن).

(٥) في (ط) زيادة: (جميع).

حتّىٰ إنّ من أحرم في رمضان، وطاف وسعىٰ؛ لم يكن سعيه معتدّاً به مِن سعيِ الحجّ[1]، حتّىٰ إذا طاف للزّيارة يوم النّحر يلزمه إعادة السّعي[2]، ولو كان طاف وسعىٰ في شوّالٍ كان سعيه معتدّاً به[3]، حتّىٰ لا يلزمه إعادته يوم النّحر؛ لأنّ السّعي غير مؤقّتٍ، فجاز أداؤه في أشهر الحجّ.

فأمّا الوقوف مؤقّتٌ، فلم يجز أداؤه قبل وقته[4]كما لا يجوز أداء طواف الزّيارة يوم عرفة[5]؛ لأنّه مؤقّتٌ بيوم النّحر[6]، وكما لا يجوز رمي اليوم الثّاني في اليوم الأوّل[7].

وهو نظير أركان الصّلاة، فإنّ السّجود مرتّبٌ علىٰ الرّكوع، فلا يُعتدّ به قبل الرّكوع[8]، ولا يدلّ ذلك علىٰ أنّ الوقت ليس بوقتٍ للأداء.

---

(١) ينظر: الجامع الصغير (ص: ١٦٢).

(٢) لأن رمضان ليس من أشهر الحج، فلا يجوز فيه أداء شيء من أفعال الحج، والسعي واجب من واجبات الحج، ويجوز أداؤه عقب طواف القدوم، أو عقب طواف الفرض، بدائع الصنائع: ٣١٦/٢، وشرح فتح القدير: ١٢٠/٢.

(٣) ووقت السعي في الأصل يوم النحر عقب الطواف، إلا أنه رخص السعي بعد طواف القدوم، فإذا دخل مكة في شوال محرماً بالحج، فطاف للقدوم ثم مسعىٰ، سقط عنه السعي، لأن شوال من أشهر الحج. بدائع الصنائع: ٣٢٠/٢، وتبيين الحقائق ١٩/٢.

(٤) ينظر: المبسوط ٥٥/٤، بدائع الصنائع ١٢٦/٢، فتح القدير ٤٧٣/٢.

(٥) ينظر: المبسوط ٢٢/٤، ٣٤، تبيين الحقائق ٣٣/٢، الدر المختار ٥١٨/٢.

(٦) ويجوز أداؤه في يوم النحر وأيام التشريق، ويكره أداؤه بعد ذلك، ويلزمه دم في قول أبي حنيفة إن أخره عن أيامه، وأما قبل يوم النحر فلا يجوز أداؤه. بدائع الصنائع: ٣٢٤/٢، وتبيين الحقائق: ٣٤/٢، وشرح فتح القدير: ١٨٣/٢.

(٧) بدائع الصنائع: ٣٢٤/٢، واللباب: ١٩١٢/١.

(٨) الهداية: ٥٢/١، واللباب: ٦٩/١.

وبهذا يتبيّن: أنّ الوقت ليس بسببٍ للوجوب، ولكنّه شرط جواز الأداء، أو وجوب[1] الأداء فيه.

وكذلك الاستطاعة بالمال ليس بسببٍ للوجوب؛ فإنّ هذه عبادةٌ بدنيّةٌ، وإنّما كان البيت سبباً لوجوبها لأنّها عبادةُ هجرةٍ وزيارةٍ؛ تعظيماً لتلك البقعة، فلا يصلح المال سبباً لوجوبها. ولا هو شرطٌ لجواز الأداء أيضاً؛ فالأداء من الفقير صحيحٌ، وإن كان لا يملك شيئاً، وإنّما المال شرط وجوب الأداء[2]؛ فإنّ السّفر الذي يوصله إلى الأداء لا يتهيّأ له بدون الزّاد والرّاحلة إلا بحرجٍ عظيمٍ، والحرج مدفوعٌ.

فعرفنا أنّ المال شرط وجوب الأداء، وهو نظير عِدّةٍ من أيّامٍ أخر في باب الصّوم في حقّ المسافر، فإنّه شرط وجوب الأداء، حتّى كان الأداء جائزاً قبله[3]؛ ولا يتكرّر وجوب الأداء بتجدّد هذه الأيّام، وهنا أيضاً لا يتكرّر وجوب الأداء بتجدّد ملك الزّاد والرّاحلة، فعرفنا: أنّه شرطٌ لوجوب الأداء.

وسبب وجوب الطّهارة: الصّلاة؛ فإنّها تضاف إليها شرعاً، فيقال: تطهّر للصّلاة. فأمّا الحدث فهو شرط وجوب الأداء بالأمر، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]، لا أن يكون سبباً للوجوب، وكيف يكون سبباً[4] وهو ناقضٌ

---

(١) في (ط): (ووجوب).

(٢) بدائع الصنائع: ٢/٢٩٦، وتبيين الحقائق: ٢/٤، وشرح فتح القدير: ٢/١٢٠.

(٣) فكما أنه يجوز للمسافر الصيام في رمضان، مع أنه لا يجب عليه الأداء فيه، كذلك يجوز للفقير أداء الحد مع أنه غير واجب عليه، فالمال شرط لوجوب الأداء، وليس شرطاً لصحة الأداء: الهداية ١/١٤٥، وبدائع الصنائع: ٢/٢٩٦.

(٤) في (ط): زيادة (للوجوب).

للطّهارة؟! فما يكون[1] مزيلاً للشّيء رافعاً له لا يصلح سبباً لوجوبه، ولهذا جاز الأداء بدونه[2]، فكان[3] الوضوء على وضوءٍ نوراً على نورٍ.

ولا يجب الأداء مع تحقّق الحدث بدون وجوب الصّلاة[4]؛ فإنّ الجنب إذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر؛ لأنّه ليس عليها وجوب الصّلاة.

وبهذا يتبيّن: أنّ الطّهارة ليست بعبادةٍ مقصودةٍ، ولكنّها شرط الصّلاة، وما يكون شرطاً للشّيء يتعلّق به صحّته، فوجوبه بوجوب الأصل، بمنزلة استقبال القبلة؛ فإنّ وجوبه بوجوب الصّلاة، والشّهودِ في باب النّكاح ثبوتُها بثبوت النّكاح؛ لكون الشّهود شرطاً في النّكاح.

وسببُ وجوب الزّكاة: المال بصفة أن يكون نِصاباً نامياً[5]، ألا ترى أنّه يضاف إلى المال، وأنّه يتضاعف بتضاعف النُّصُب في وقتٍ واحدٍ، ولكنّ الوجوب بواسطة غنى المالك، قال رسول الله ﷺ: «لا صدقة إلا عن ظهر غنًى»[6].

(١) في (ط): (فما كان).
(٢) أي: يجوز الوضوء ولو من غير حدث، فما كان متوضئاً وأراد أن يتوضأ مرة ثانية للصلاة فله ذلك، والوضوء على الوضوء نور على نور. مراقب الفلاح: ١/١١٩، وحاشية ابن عابدين: ١/٣٩٧.
(٣) في (ط): (وكان).
(٤) فإذا كان محدثاً لا يجب عليه الوضوء حتى يحضر وقت الصلاة، فالوضوء إنما يجب للصلاة، لا للحدث. بدائع الصنائع: ١/١٤٠.
(٥) تبيين الحقائق: ١/٢٥٣، وشرح فتح القدير: ١/٤٨١.
(٦) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٤٧٧١)، وأبو يعلى (٢٢٢٠) عن جابرٍ رضي الله عنه، وأحمد ٢/٢٣٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الشيخ شعيبٌ الأرناؤوط في تعليقه على المسند: إسناده صحيحٌ على شرط مسلمٍ.

والغنىٰ لا يحصل بأصل المال ما لم يبلغ مقداراً، وذلك[1] النّصاب شرعاً. والوجوبُ بصفة اليسر، ولا يتمّ ذلك إلا إذا كان المال نامياً، ولهذا يضاف إلىٰ سبب النّماء أيضاً فيقال: زكاة السّائمة، وزكاة التّجارة، فأمّا مضيُّ الحول فهو شرطٌ لوجوب الأداء[2] من حيث إنّ النّماء لا يحصل إلا بمضيِّ الزّمان.

ولهذا جاز الأداء بعد كمال النّصاب قبل حولان الحول، وجواز الأداء لا يكون قبل تقرّر سبب الوجوب، حتّىٰ لو أدّىٰ قبل كمال النّصاب لم يجز.

فإن قيل: الزّكاة يتكرّر وجوبها في مالٍ واحدٍ باعتبار الأحوال، وبتكرّر الشّرط لا يتجدّد[3] الواجب.

قلنا: لا[4] كذلك، بل يتكرّر الوجوب بتجدّد النّماء الذي هو وصفٌ للمال، وباعتباره يكون المال سبباً للوجوب؛ فإنّ لمضيِّ كلّ حولٍ تأثيراً في حصول النّماء المطلوب من عين[5] السّائمة بالدَّرّ والنّسل، والمطلوبُ من ربح عروض التّجارة زيادةُ القيمة.

وسبب وجوب صدقة الفطر علىٰ المسلم الغنيّ: رأسٌ يمونُه[6] بولايته[7] عليه، ولهذا يضاف إليه فيقال: صدقة الرّأس، ويتضاعف الواجب بتعدّد الرّؤوس

---

(١) في (ط): زيادة (في).

(٢) تبيين الحقائق: ١/٢٥٢، وشرح فتح القدير: ١/٤٨١.

(٣) في (د): (يتكرر).

(٤) في (ط): (ليس).

(٥) في (ف)، (د): (غير).

(٦) في (ط): (يموله).

(٧) تبيين الحقائق: ١/٣٠٦، وشرح فتح القدير: ٢/٣٢.

من الأولاد الصّغار والمماليك.

وإنّما عرفنا هذا بقوله عليه السلام: «أدّوا عن كلّ حرٍّ وعبدٍ»[1]، وقال عليه السلام: «أدّوا عمّن تمونون»[2].

وحرف «عن»: للانتزاع[3]، فإمّا أن يكون المراد: طريقَ الانتزاع بالوجوب على الرّأس، ثمّ أداء الغير عنه. وهذا باطلٌ؛ فإنّه لا يجب على الكافر والرّقيق والفقير والصّغير[4].

فعرفنا أنّ المراد انتزاع الحكم عن سببه، وفيه تنصيصٌ على أنّ الرّأس بالصّفة

---

(١) أخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد ٤٣٢/٥، والدارقطني ١٤٧/٢، والبيهقي في الكبرى (٧٤٨٤) عن ابن أبي صعيرٍ عن أبيه عن النبي ﷺ، ويشهد له ما في البخاري، أبواب صدقة الفطر، باب فرض صدقة الفطر، رقم (١٤٣٢)، ومسلمٍ، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين في التمر والشعير، رقم (٩٨٤) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمرٍ، أو صاعاً من شعيرٍ، على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة.

(٢) أخرجه بنحو هذا اللفظ الدارقطني ١٤١/٢، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (٧٤٧٤) عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال الدارقطني: رفعه القاسم وليس بقوي والصواب موقوفٌ.
وأخرجه البيهقي أيضاً (٧٤٧١) من رواية جعفر بن محمدٍ عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً، وفي روايةٍ أخرى (٧٤٧٢) عن علي عن النبي ﷺ مرسلاً أيضاً، قال النووي في المجموع ٨٥/٦: الحاصل أن هذه اللفظة «ممن تمونون» ليست بثابتةٍ اهـ.

(٣) في هامش (ك): (كما يقال: نزعتُ السهم عن القوس، وهذا انتزاع الشيء عن المحل، إنه باطلٌ في صدقة الفطر).

(٤) لا تجب صدقة الفطر على هؤلاء، لكن السيد مأمور بإخراجها عن الرقيق مسلماً كان أم كافراً، والأب مأمور بإخراجها عن ولده إن كان فقيراً، أما إن كان غنياً فيخرجها من مال الصبي عندهما خلافاً لمحمد. الهداية: ١٢٤/١، وبدائع الصنائع: ١٩٩/٢، وتبيين الحقائق: ٣٠٦/١.

التي قلنا هو السّبب[1] للوجوب. وأمّا الفطر فهو شرط وجوب الأداء[2]، والإضافةُ إليه بطريق المجاز، علىٰ معنىٰ أنّ الوجوب عنده يكون؛ وإنّما جعلنا الفطر شرطاً والرّأسَ سبباً مع وجود الإضافة إليهما؛ لأنّ تضاعُف الواجب بتعدّد الرّؤوس دليلٌ محكَمٌ علىٰ أنّه سببٌ، والإضافة دليلٌ محتملٌ.

فقد بيّنّا: أنّ الإضافة قد تكون إلىٰ الشّرط مجازاً؛ ولأنّ التّنصيص علىٰ المؤنة، دليلٌ علىٰ أنّ سبب الوجوب الرّأسُ دون الفطر؛ فالمؤنة إنّما تجب عن الرّؤوس.

ولهذا اشتمل هذا الواجب علىٰ معنىٰ المؤنة وعلىٰ معنىٰ العبادة؛ لأنّ صفة الغنىٰ فيمن يجب عليه الأداء تعتبر لوجوب الأداء، وذلك دليل كونه عبادةً، وصفةُ المؤنة في المؤدّىٰ دليلٌ علىٰ أنّه بمنزلة النّفقة، وجوازُ الأداء قبل الفطر دليلٌ علىٰ أنّ الفطر ليس بسببٍ، ووجوبُ[3] الأداء بشهودِ وقتِ الفطر في حقّ من لا[4] يؤدّي الصّوم أصلاً دليلٌ علىٰ أنّ الفطر شرط وجوب الأداء؛ فإنّ الكافر إذا أسلم ليلة العيد، أو الصّبيّ بلغ، أو العبد عتق؛ يلزمه الأداء بطلوع الفجر من يوم الفطر[5].

ولهذا لو أسلم بعد طلوع الفجر لم يلزمه وإن أدرك اليوم[6]؛ لأنّ وقت

(١) في (ط)، (د) زيادة: (الموجب) وهي أولىٰ.

(٢) الهداية: ١/١٢٦، وبدائع الصنائع: ٢/٢٠٦.

(٣) في (ط): (بسببٍ في وجوب).

(٤) في (د): (لم).

(٥) ينظر: المبسوط ٣/١٠٨، تبيين الحقائق ١/٣١٠، اللباب (ص: ١٧٠).

(٦) ينظر: المبسوط ٣/١٠٨، تبيين الحقائق ١/٣١٠، اللباب (ص: ١٧٠).

الفطر عن رمضان في حقّ وجوب الصّدقة عند طلوع الفجر، فإذا انعدمت الأهليّة عند ذلك لم يجب الأداء، وتكرُّرُ الوجوب بتكرّر الفطر في كلّ سنةٍ بمنزلة تكرّر وجوب الزّكاة بتكرّر الحول[١]؛ فإنّ الوصف الذي لأجله كان الرّأس موجِباً ـ وهو المؤنة ـ يتجدّد بمضيِّ الزّمان، كما[٢] أنّ النّماء الذي لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدّد بتجدّد الحول.

وسبب وجوب العُشر: الأرض النّامية باعتبار حقيقة النّماء[٣].

وسبب وجوب الخراج: الأرض النّامية باعتبار التّمكّن من طلب النّماء بالزّراعة.

ولهذا لو اصطَلم الزّرعَ آفةٌ لم يجب العُشر ولا الخراج[٤]، ولهذا لم يجتمع العُشر والخراج بسبب أرضٍ واحد[٥] بحالٍ[٦]؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما مؤنةُ الأرض النّامية، إلا أنّ العُشر الواجب جزءٌ من النّماء، فلا بدّ من حصول النّماء ليثبت حكم الوجوب في محلّه[٧] بسببه[٨][٩].

(١) الهداية: ٢/١٢٦، وتبيين الحقائق: ١/٣١٠.
(٢) في (د) زيادة: (قال).
(٣) تحرزاً عن التمكن، فإذا تمكن من الزراعة ولم يزرع فلا عشر عليه، بخلاف الخراج، فإنه إذا تمكن من الزراعة فلم يزرع عليه الخراج. الهداية: ٢/٤٥١، بدائع الصنائع: ٢/١٧٠، وتبيين الحقائق: ١/١٩٢، ٣/٢٧١، واللباب: ٤/١٤٢.
(٤) ينظر: المبسوط ١٠/٨٣، بدائع الصنائع ٢/٥٤، الهداية ٢/١٥٨.
(٥) في (ط): (واحدة).
(٦) ينظر: المبسوط ٢/٢٠٧، بدائع الصنائع ٢/٥٧، الهداية ٢/١٥٩.
(٧) في هامش (ك): (يعني: الخارج من الأرض).
(٨) في هامش (ك): (أي: الأرض النامية).
(٩) فيعتبر العشر حقيقة الخارج، لهذا يتكرر الخارج، ولا يجب عليه شيء إن عطلها، بخلاف=

ولهذا كان في العُشر معنى المؤنة ومعنى العبادة ؛ فباعتبار أصل الأرض هو مؤنةٌ ؛ لأنّ تملّك الأرض سببٌ لوجوب مؤنةٍ شرعاً ، وباعتبار كون الواجب جزءاً من النّماء فيه معنى العبادة ، بمنزلة الزّكاة.

وفي الخراج معنى المؤنة باعتبار أصل الأرض ، ومعنى المذلّة باعتبار التّمكّن من طلب النّماء بالزّراعة ؛ فالاشتغال بالزّراعة مع الإعراض عن الجهاد سببٌ للمذلّة ، على ما روي أنّ النّبيّ ﷺ رأى شيئاً من آلات الزّراعة في دارٍ ، فقال: «ما دخل هذا بيت قومٍ إلا ذلّوا»(١).

ولهذا يتكرّر وجوب العُشر بتجدّد الخارج لتجدّد الوصف ، وهو: النّماء(٢) ، ولا يتكرّر وجوب الخراج في حولٍ واحدٍ بحالٍ(٣).

ولهذا جاز تعجيل الخراج قبل الزّراعة(٤) ، ولم يجز تعجيل العُشر(٥) ؛ لأنّ الأرض باعتبار حقيقة النّماء توجب العُشر ، وذلك لا يتحقّق قبل الزّراعة.

ولهذا أوجب أبو حنيفة رحمه الله العُشر في قليل الخارج وكثيره ، وفي كلّ ما

= الخراج ، حيث لا يتكرر بتكرار الخارج ، ويجب الخراج بمجرد التمكن ، لا بحقيقة الخارج. الهداية: ٤٥١٢/٢ ، وبدائع الصنائع: ١٧٠/٢ ، وتبيين الحقائق: ٣٧٥/٣.

(١) أخرجه البخاري ، كتاب المزارعة ، باب ما يحذّر من عواقب الاشتغال بألة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به ، رقم (٢١٩٦) عن أبي أمامة رضي الله عنه.

(٢) الهداية: ٤٥٢/٢ ، بدائع الصنائع: ١٨٤/٢ ، وتبيين الحقائق: ٢٧٥/٣.

(٣) هذا إذا كان خراج وظيفة ، لأنه يجب في الذمة ، لا في الخارج ، أما خراج المقاسمة فيتكرر الوجوب ، لأنه يتعلق في الخارج. الهداية: ٤٥٢/٢ ، بدائع الصنائع: ١٨٤/٢ ، وتبيين الحقائق: ٢٧٥/٣.

(٤) ينظر: المبسوط ٢٠٨/٢ ، بدائع الصنائع ٥٤/٢ ، حاشية ابن عابدين ٢٩٤/٢.

(٥) ينظر: المبسوط ٥١/٣ ، البحر الرائق ٢٤٢/٢ ، فتح القدير ٢٤٢/٢.

يُستنبط[1] في الأرض، ما[2] له ثمرةٌ باقيةٌ وما ليست له ثمرةٌ باقيةٌ سواءٌ[3]؛ لأنّ الوجوب باعتبار صفة النّماء، ولا معتبَر بصفة الغنىٰ فيمن يجب عليه، فاعتبارُ[4] النّصاب لأجله.

وسبب وجوب **الجزية**: الرّأس باعتبار صفةٍ معلومةٍ، وهو: أن يكون كافراً، حرّاً، له بِنْيةٌ صالحةٌ للقتال[5]، ولهذا يضاف إليه فيقال: جزية الرّأس.

وتكرُّرُ الوجوب بتجدّد الحول[6] بمنزلة تكرّر وجوب الزّكاة، فإنّ المعنىٰ الذي كان الرّأس[7] موجِباً باعتباره[8]: نصرةُ القتال؛ وهذا لأنّ أهل الذمّة يصيرون منّا داراً؛ والقيام[9] بنصرة الدّار واجبٌ علىٰ أهلها، ولا تصلح أبدانهم لهذه النّصرة؛ لميلهم إلىٰ أهل الدّار المعادية لدارنا اعتقاداً، فأُوجِب عليهم في أموالهم جزيةٌ؛ عقوبةً لهم علىٰ كفرهم، وخَلَفاً عن النّصرة التي فاتت[10] بإصرارهم علىٰ الكفر في حقّنا، ولهذا تُصرف إلىٰ المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدّار[11].

وهذه النّصرة يتجدّد وجوبها بتجدّد الحاجة في كلّ وقتٍ، فكذلك ما كان

---

(١) في (ط)، (ف)، (د): (يستنبت).
(٢) في (ط): (مما). مما يمكن أن يستدل به علىٰ تصرف أبي الوفاء ﷺ في النص بعد المراجعة.
(٣) ينظر: المبسوط ٣/٣، بدائع الصنائع ٥٩/٢، الهداية ١٠٩/١.
(٤) في (ط): (باعتبار).
(٥) الهداية: ٤٥٢/٢، وتبيين الحقائق: ٢٧٦/٣.
(٦) في (ط): (ويتكرر الوجوب بتكرر الحول).
(٧) في (ط) زيادة: (سبباً).
(٨) في (ط): (باعتبار).
(٩) في (ط): (والقتال).
(١٠) في (ط): (قامت).
(١١) في (د): (الثأر).

خلَفاً عنها يتجدّد[1] وجوبها، إلا أنّه لا نهاية للحاجة إلىٰ المال، فيُعتبر الوقت لتجدّد الوجوب، كما يُعتبر في الزّكاة.

وسبب وجوب العقوبات: ما يضاف إليه، نحوُ الزّنا للرّجم والجلد، والسّرقةِ للقطع، وشربِ الخمر والقذف للحدّ، والقتلِ العمدِ للقصاص.

وسبب وجوب الكفّارات ـ التي هي دائرةٌ بين العبادة والعقوبة ـ: ما يضاف إليه من سببٍ متردّدٍ بين الحظر والإباحة[2]، نحوُ اليمين المعقودة علىٰ أمرٍ في المستقبل إذا حنِث فيها؛ والظّهارِ عند العَود، والفطرِ في رمضان بصفة الجناية، والقتلِ بصفة الخطإ.

فأمّا سبب المشروع من المعاملات فهو: تعلُّق البقاء المقدور[3] بتعاطيها؛ وبيانُ ذلك: أنّ الله تعالىٰ حكم ببقاء العالم إلىٰ قيام السّاعة، وهذا البقاء: إنّما يكون ببقاء الجنس وبقاءِ النّفس؛ فبقاء الجنس بالتّناسل، والتّناسل بإتيان الذّكور الإناثَ في موضع الحرث؛ والإنسان هو المقصود بذلك.

فشَرَع لهذا[4] التّناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع، وهو طريق الازدواج بلا شركةٍ، ففي التّغالب فسادٌ[5]، وفي الشّركة ضياعٌ[6]؛ لأنّ الأب إذا اشتبه

---

(١) في (ط): (بتجدد).

(٢) لما كانت الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة، كان سببها لا بد أن تكون دائراً بين الحظر والإباحة، لتكون العبادة مضافة إلىٰ صفة الإباحة، والعقوبة مضافة إلىٰ صفة الحظر، كالقتل خطأ، فإنه من حيث الصورة رمي إلىٰ صيد، وهو مباح، ومن حيث ترك التثبيت محظور، لأنه قد أصاب آدمياً وأتلفه، فتجب فيه الكفارة، كشف الأسرار: ٤٨١/١.

(٣) في هامش (ك): (أي: المقدَّر).

(٤) في (ط): (لذلك).

(٥) في (ط): (فسادُ العالَم).

(٦) في (ط): (ضياعُ الولد).

يتعذّر إيجاب مؤنة الولد عليه، وبالأمّهات عجزٌ عن اكتساب ذلك بأصل الجِبِلّة، فيضيع الولد.

وبقاءُ النّفس إلىٰ أجَلَه إنّما يقوم بما تقوم به المصالح للمعيشة، وذلك بالمال، وما يحتاج[1] إليه كلُّ واحدٍ لكفايته لا يكون حاصلاً في يده، وإنّما يتمكّن من تحصيله بالمال، فشَرَع سبب اكتساب المال، وسبب اكتساب ما فيه كفايةٌ لكلّ أحدٍ، وهو التّجارة عن تراضٍ، لما في التّغالب من الفساد؛ والله لا يحبّ الفساد.

ولأنّ الله تعالىٰ جعل الدّنيا دار محنةٍ وابتلاءٍ، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾ [الإنسان: ٢]. والإنسان الذي هو مقصودٌ غيرُ مخلوقٍ في الدّنيا لنيل اللذّات، وقضاء الشّهوات؛ بل للعبادة التي هي عملٌ بخلاف هوىٰ النّفس، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

فعرفنا: أنّ ما جُعل لنا في الدّنيا من اقتضاء الشّهوات بالأكل وغير ذلك، ليس لِعين اقتضاء الشّهوة، بل لحكمةٍ أخرىٰ[2]، وهو: تعلّق البقاء المقدور بتعاطيها، إلا أنّ في النّاس مطيعاً وعاصياً، فالمطيع يرغب فيه لا لقضاء الشّهوة، بل لاتّباع الأمر، والعاصي يرغب فيه لقضاء شهوة النّفس، فيتحقّق البقاء المقدور بفعل الفريقين، وللمطيع الثّوابُ باعتبار قصده إلىٰ الإقدام عليه، والعاصي مستوجبٌ للعقاب باعتبار قصده في اتّباع هوىٰ النّفس الأمّارة بالسّوء، تبارك الله الحكيم[3] القدير، هو مولانا، فنعم المولىٰ ونعم النّصير[4].

---

(١) في (ف)، (د): (وبالحِياج) بلا نقط.
(٢) في (ط): (لحكمٍ آخر).
(٣) في (ط): (الخبير).
(٤) في (د) زيادة: (والله أعلم).

فَصْــلٌ
في بيان المشروعات من العبادات وأحكامها[1]

هذه[2] المشروعات، تنقسم على أربعة أقسامٍ: فرضٍ، وواجبٍ، وسنّةٍ، ونفلٍ.

فالفرض: اسمٌ لمقدَّرٍ شرعاً، لا يحتمل الزّيادة والنّقصان.

وهو مقطوعٌ به؛ لكونه ثابتاً بدليلٍ موجِبٍ للعلم قطعاً، من الكتاب، أو السّنّة المتواترة، أو الإجماع.

وفي الاسم ما يدلّ على ذلك كلّه؛ فإنّ الفرض لغةً: التّقدير[3]، قال تعالى: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أي: قدّرتم بالتّسمية[4]، وقال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلۡنَٰهَا وَفَرَضۡنَٰهَا﴾ [النور: ١]، أي: قطعنا الأحكام فيها قطعاً[5].

وفي هذا الاسم ما ينبئ عن شدّة الرّعاية في الحفظ؛ لأنّه مقطوعٌ به، وما ينبئ عن التّخفيف؛ لأنّه مقدَّرٌ[6] متناهٍ، كيلا يصعب علينا أداؤه.

---

(١) لم يذكر البزدوي فصلاً بهذا العنوان في كتابه، وإنما ذكر محتواه على اختصار في فصل العزيمة والرخصة، وهذا يؤكد الاختلاف فيما بينهما.

(٢) في (ط): (قال ﷺ: هذه).

(٣) لسان العرب، مادة: فرض ٢٠٣/٧، المصباح المنير، مادة: فرض ٤٦٩/٢.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ٣٢١/٣، تفسير الرازي ١١٣/٢٣.

(٥) ينظر: تفسير السمعاني ٤٩٧/٣، روح المعاني ١٥٤/٢.

(٦) في (د): (قدرٌ).

ويسمّىٰ: مكتوبةً أيضاً؛ لأنّها كُتبت علينا في اللّوح المحفوظ.

وبيان هذا القِسم في الإيمان بالله تعالىٰ، والصّلاة، والزّكاة، والصّوم، والحجّ؛ فإنّ التّصديق بالقلب والإقرار باللّسان بعد المعرفة فرضٌ مقطوعٌ به، إلا أنّ التّصديق مستدامٌ في جميع العمر لا يجوز تبديله بغيره بحالٍ؛ والإقرار لا يكون واجباً في جميع الأحوال، وإن كان لا يجوز تبديله بغيره من غير عذرٍ بحالٍ، والعبادات ـ التي هي أركان الدّين ـ مقدّرةٌ متناهيةٌ مقطوعٌ بها.

وحكم هذا القِسم(١) **شرعاً**: أنّه موجِبٌ للعلم اعتقاداً، باعتبار أنّه ثابتٌ بدليلٍ مقطوعٍ به، ولهذا يكفر جاحده؛ وموجبٌ للعمل بالبدن للزوم الأداء بدليله؛ فيكون المؤدّي مطيعاً لربّه، والتّارك للأداء عاصياً؛ لأنّه بترك الأداء مبدِّلٌ للعمل لا للاعتقاد؛ وضدُّ الطّاعة العصيان، ولهذا لا يكفر بالامتناع عن الأداء فيما هو من أركان الدّين لا من أصل الدّين، إلا أن يكون تاركاً علىٰ وجه الاستخفاف، فإنّ الاستخفاف بالأمر للشّرائع(٢) كفرٌ(٣)، فأمّا بدون الاستخفاف فهو عاصٍ بالتّرك من غير عذرٍ، فاسقٌ لخروجه من طاعة ربّه.

فالفسق هو: الخروج، يقال: فسقَت الرُّطبة، إذا خرجت من قشرها(٤)، وسُمّيت الفأرة فويسقةً لخروجها من جحرها(٥)؛ ولهذا كان الفاسق مؤمناً؛ لأنّه غير خارجٍ من أصل الدّين وأركانه اعتقاداً، ولكنّه خارجٌ من الطّاعة عملاً،

---

(١) في هامش (ك): (أي: قسم الفرض).

(٢) في (ط): (استخفاف أمر الشارع)، وبهامش (ك): (نسخة: استخفاف الأمر للشرائع).

(٣) شرح الفقه الأكبر: ص١٠٢، وكشف الأسرار: ٢/٥٥٣.

(٤) القاموس المحيط: ص ١١٨٥، ولسان العرب: ١٠/٣٠٨، مادة فسق.

(٥) القاموس المحيط: ص١١٨٥، ولسان العرب: ١٠/٣٠٨، مادة فسق.

والكافر رأس الفسّاق في الحقيقة، إلا أنّه اختصّ باسمٍ هو أعظم في الذّمّ؛ فاسم الفاسق عند الإطلاق يتناول المؤمنَ العاصي باعتبار أعماله[1].

فأمّا الواجب فهو: ما يكون لازمَ الأداء شرعاً، أو لازم[2] التّرك فيما يرجع إلىٰ الحلّ والحرمة.

والاسم مأخوذٌ من الوجوب، وهو: السّقوط[3]، قال الله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، أي: سقطت علىٰ الأرض، فما يكون ساقطاً علىٰ المرء عملاً بلزومه إيّاه، من غير أن يكون دليله موجباً للعلم قطعاً = يسمّىٰ واجباً.

أو هو ساقطٌ في حقّ الاعتقاد قطعاً[4]، وإن كان ثابتاً في حقّ لزوم الأداء عملاً.

والفرض والواجب، كلّ واحدٍ منهما لازمٌ، إلا أنّ تأثير الفرضيّة أكثر، ومنه سُمّي الحزُّ في الخشبة: فرضاً، لبقاء أثره علىٰ كلّ حالٍ؛ ويسمّىٰ السّقوط علىٰ الأرض: وجوباً؛ لأنّه قد لا يبقىٰ أثره في الباقي.

فما كان ثابتاً بدليلٍ موجِبٍ للعمل والعلم قطعاً يسمّىٰ: فرضاً؛ لبقاء أثره، وهو العلم به، أدّىٰ أو لم يؤدِّ.

وما كان ثابتاً بدليلٍ موجِبٍ للعمل غيرِ موجبٍ للعلم يقيناً، باعتبار شبهةٍ في طريقه؛ يسمّىٰ: واجباً.

---

(١) شرح الفقه الأكبر: ص ١٠٣، وكشف الأسرار: ٢/٥٥٣.

(٢) في (ط): (ولازم).

(٣) لسان العرب: ١/٧٩٤، والمصباح المنير: ص٣٨٥، مادة (وجب).

(٤) فلا يكفر جاحده. كشف الأسرار: ٢/٥٥٣.

وقيل: الاسم مشتقٌّ من الوجبة، وهو[1]: الاضطراب[2] قال القائل[3]:

وللفـــؤاد وجيـــبٌ تحـــت أبهَـــرِه ❁ لَـدْمَ الغـلام وراء الغيـب بـالحَجَرِ

أي: اضطرابٌ، فلنوعِ شُبهةٍ في دليله يتمكّن فيه اضطرابٌ، فسمِّي واجباً.

وهذا نحو: تعيين قراءة الفاتحة في الصّلاة[4]، وتعديل الأركان[5]، والطّهارة في الطّواف[6]، والسّعي في الحجّ[7] وأصلِ العمرة[8]، والوتر.

والشّافعيّ، ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض[9].

فإن كان إنكاره ذلك للاسم فقد بيّنّا معنى الاسم، وإن كان للحكم فهو إنكارٌ فاسدٌ؛ لأنّ ثبوت الحكم بحسب الدّليل، ولا خلاف بيننا وبينه أنّ هذا التّفاوت يتحقّق في الدّليل، فإنّ خبر الواحد لا يوجب علم اليقين؛ لاحتمال الغلط من الرّاوي، وهو دليلٌ موجِبٌ للعمل[10]؛ لحسن الظنّ بالرّاوي، وترجُّحِ جانب الصّدق بظهور عدالته.

---

(١) في (ط): (وهي).

(٢) ينظر: لسان العرب، مادة: وجب، تاج العروس، مادة: وجب.

(٣) البيت لابن مقبلٍ، وهو تميم بن أبي بن مقبلٍ، كما في ديوانه (ص: ٤٣)، واللدم معناه: صوت ضرب الحجر، قال أبو عبيد بن سلام: «شبه وجيب القلب خفقانه بصوت الحجر يرمي به الغلام». انظر: غريب الحديث ٤٣٧/٣.

(٤) ينظر: المبسوط ١٩/١، بدائع الصنائع ١٦٠/١، الهداية ٤٨/١.

(٥) يريد الطمأنينة فيها. ينظر: بدائع الصنائع ١٠٥/١، الهداية ٤٩/١، البحر الرائق ٣١٧/١.

(٦) ينظر: المبسوط ٣٨/٤، بدائع الصنائع ١٢٩/٢، الهداية ١٦٥/١.

(٧) ينظر: المبسوط ٥٠/٤، بدائع الصنائع ١٣٢/٢، الهداية ١٦٧/١.

(٨) ينظر: المبسوط ١٩/١، بدائع الصنائع ٢٢٦/٢، الهداية ١٨٣/١.

(٩) ينظر: المحصول ١١٩/١، الإحكام للآمدي ١٤٠/١، البحر المحيط ١٤٤/١.

(١٠) في (ف): (للعلم).

فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله، وهو:

أنّه لا يكفر جاحده؛ لأنّ دليله لا يوجِب علمَ اليقين.

ويجب العمل به؛ لأنّ دليله موجبٌ للعمل.

ويضلَّل جاحده إذا لم يكن متأوّلاً، بل كان رادّاً لخبر الواحد، فإن كان متأوّلاً في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذٍ لا يضلل.

ولوجوب العمل به يكون المؤدّي مطيعاً، والتّاركُ من غير تأويلٍ عاصياً معاتَباً[1].

وهذا لأنّ الدّلالة قامت لنا على أنّ الزّيادة على النّصّ نسخٌ[2]، فلا يثبت إلا بما يثبت النّسخ به، والنّسخ لا يثبت بخبر الواحد، فكذلك لا تثبت الزّيادة، فلا يكون موجِباً للعلم بهذا[3] المعنى، ولكن يجب العمل به؛ لأنّ في العمل تقرير الثّابت بالنّصّ، لا نسخٌ له.

إلا أنّ هذا يشكل على بعض النّاس قبل التّأمّل، على ما حُكي عن يوسف بن خالدٍ السّمتيّ رحمه الله: قدِمتُ على أبي حنيفة رضي الله عنه، فسألته عن الصّلوات المفروضة كم هي؟ فقال: خمسٌ، فسألته عن الوتر، فقال: واجبٌ، فقلت لقلّة تأمّلي: كفرت[4]، فتبسّم في وجهي، ثمّ تأمّلت فعرفت أنّ بين الواجب والفريضة فرقٌ، كما بين السّماء والأرض، فيرحم الله أبا حنيفة، ويجازيه خيراً

---

(١) في (ط): (معاقباً).

(٢) الفصول في الأصول: ٢/٢٧٨، وكشف الأسرار: ٣/٣٦٠.

(٣) في (ف)، (د): (لهذا).

(٤) في نسخة (ف) ضبطها: (كفرتَ، كفرتُ) وقال: (معاً) وفي (ك) ضبطها بالضم.

علىٰ ما هداني إليه[1].

وبيان هذا: أنّ فرضيّة القراءة في الصّلوات ثابتٌ بدليلٍ مقطوعٍ به؛ وهو قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزّمل: ٢٠]، وتعيُّن الفاتحة ثابتٌ[2] بخبر الواحد، فمَن جعل ذلك فرضاً كان زائداً علىٰ النصّ؛ ومن قال: يجب العمل به من غير أن يكون فرضاً؛ كان مقرِّراً للثّابت بالنصّ علىٰ حاله، وعاملاً بالدّليل الآخر بحسب موجَبه[3].

وفي القول بفرضيّة ما ثبت بخبر الواحد رفعٌ للدّليل الذي فيه شبهةٌ عن درجته، أو حطٌّ للدّليل الذي لا شبهة فيه عن درجته، وكلّ واحدٍ منهما تقصيرٌ لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتّأمّل.

وكذلك أصل الرّكوع والسّجود: ثابتٌ بالنّصّ، وتعديلُ الأركان[4] ثابتٌ بخبر الواحد؛ فلو أفسدنا الصّلاة بترك التّعديل كما نفسدها بترك الفريضة؛ كنّا رفعنا خبرَ الواحد عمّا هو درجته في الحجّة؛ ولو لم نُدخل نقصاناً في الصّلاة بترك التّعديل كنّا حططناه عن درجته، من حيث إنّه موجِبٌ للعمل.

وكذلك الوتر، فإنّه ثابتٌ بخبر الواحد، فلو لم نثبت صفة الوجوب فيه

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٧١، البحر الرائق ٢/٤١.
(٢) في (د): (ثبت).
(٣) فيكون حكم قراءة الفاتحة واجباً، لأن تعيينها ثبت بخبر الواحد. الهداية: ١/٥٢، وبدائع الصنائع: ١/٣٩٤.
(٤) تعديل الأركان واجب، وهو تسكين الجوارح في الركوع والسجود حتىٰ تطمئن مفاصله، وأدناه مقدار تسبيحة، وقال أبو يوسف: الطمأنينة مقدار تسبيحة واحدة فرض. بدائع الصنائع: ١/٣٩٨، وتبيين الحقائق: ١/١٠٦.

عملاً ؛ كان فيه إخراج خبر الواحد من أن يكون موجِباً للعمل ، ولو جعلناه فرضاً كنّا قد ألحقنا خبر الواحد بالنصّ الذي هو مقطوعٌ به .

وكذلك شرط الطّهارة في الطّواف ، فإنّ فرضيّة الطّواف بدليلٍ مقطوعٍ به ، واشتراط الطّهارة فيه بخبر الواحد ؛ حيث شبّهه رسول الله ﷺ بالصّلاة[(١)] .

فالقول بفساد أصل الطّواف عند ترك الطّهارة يكون إلحاقاً لدليله بالنصّ المقطوع به .

والقول بأنّه يتمكّن نقصانٌ في الطّواف حتّىٰ يعيد ما دام بمكّة ، وإذا رجع إلىٰ أهله يجبر النّقصان بالدّم = يكون عملاً بدليله ، كما هو موجَبه .

وكذلك تركُ الطّواف بالحطيم[(٢)] ، فإنّ كون الحطيم من البيت ، يثبت بخبر الواحد[(٣)] .

---

(١) يشير إلىٰ ما أخرجه الدارمي (١٨٤٧) ، والترمذي ، كتاب الحج ، باب ما جاء في الكلام في الطواف ، رقم (٩٦٠) ، وصححه ابن خزيمة (٢٧٣٩) ، وابن حبان (٣٨٣٦) ، والحاكم (١٦٨٦) عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (الطواف بالبيت صلاةٌ إلا أن الله أحل لكم فيه الكلام ، فمن يتكلم فلا يتكلم إلا بخيرٍ) .
قال ابن حجرٍ في التلخيص ١/١٢٩: واختلف في رفعه ووقفه ، ورجح الموقوف النسائي ، والبيهقي ، وابن الصلاح ، والمنذري ، والنووي ، ومال ابن حجرٍ إلىٰ تصحيحه .

(٢) هو حجر الكعبة المخرج منها مما يلي الميزاب ، سمي به لأن البيت رفع وترك هو محطوماً .

(٣) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري (١٥٠٧) ، ومسلمٌ (١٣٣٣) عن عائشة رضي الله عنها قالت: سألت النبي ﷺ عن الجدر ، أمن البيت هو؟ قال: (نعم) . قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: (إن قومك قصرت بهم النفقة) ، قلت: فما شأن بابه مرتفعاً؟ قال: (فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤوا ، ويمنعوا من شاؤوا ، ولولا أن قومك حديثٌ عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابه بالأرض) .

وكذلك السّعي[1] ، فإنّ ثبوته بخبر الواحد[2] ؛ لأنّ المنصوص عليه في الكتاب: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] ، وهذا لا يوجب الفرضيّة.

وكذلك العمرة ثبوتها بخبر الواحد[3] ؛ فأمّا الثّابت بالنّصّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، وهذا لا يوجب نوعين من الزّيارة قطعاً. والأضحيّة[4] وصدقة الفطر[5] على هذا أيضاً تُخرّج.

وأمّا السّنّة: فهي الطّريقة المسلوكة في الدّين ؛ مأخوذٌ من: سَنن الطّريق ، ومن قول القائل: سَنَّ الماء ، إذا صبّه حتّى جرى في طريقه ؛ وهو اشتقاقٌ معروفٌ[6].

---

(١) فالسعي واجب عند الحنفية. الهداية: ١/١٥٤ ، وتبيين الحقائق: ٢/٢١.

(٢) يشير إلى ما أخرجه أحمد ٦/٤٣٧ ، وصححه ابن خزيمة (٢٧٦٥) ، والحاكم (٦٩٤٣) عن حبيبة بنت أبي تجراة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (كتب عليكم السعي فاسعوا).

(٣) يشير إلى ما أخرجه أحمد ٦/١٦٥ ، وابن ماجه (٢٩٠١) ، وصححه ابن خزيمة (٣٠٧٤) عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله ، هل على النساء جهادٌ؟ قال: (عليهن جهادٌ لا قتال فيه ، الحج والعمرة).

(٤) يشير إلى ما أخرجه أحمد ٢/٣٢١ ، والبيهقي في الكبرى (١٨٧٩١) ، وصححه الحاكم (٧٥٦٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (من وجد سعةً لأن يضحي فلم يضح فلا يقربن مصلانا).

(٥) يشير إلى ما أخرجه البخاري ، أبواب صدقة الفطر ، باب صدقة الفطر على الصغير والكبير ، رقم (١٤٤١) ، ومسلمٌ ، كتاب الزكاة ، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير ، رقم (٩٨٤) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (فرض النبي ﷺ صدقة الفطر على الذكر والأنثى ، والحر والمملوك ، صاعاً من تمرٍ ، أو صاعاً من شعيرٍ).

(٦) لسان العرب: ١٣/٢٢٦ ، مادة (سنن).

والمراد به شرعاً: ما سنّه رسول الله ﷺ أو الصّحابة[1] رضي الله عنهم بعده، عندنا[2].

وقال الشّافعيّ: مطلق السّنّة يتناول سنّة رسول الله ﷺ فقط[3]. وهذا لأنّه لا يرىٰ[4] تقليد الصّحابيّ[5]؛ ويقول: القياس مقدّمٌ علىٰ قول الصّحابيّ، فإنّما يُتَّبَع حجّتُه لا فعلُه وقولُه، بمنزلة مَن بعد الصّحابة، فإنّه يُتَّبَع حجّتُهم لا مجرّدُ فعلهم وقولهم، إذا لم يبلغوا حدّ الإجماع[6].

ولهذا قال[7] في قول سعيد بن المسيِّب رضي الله عنه: «إنّ المرأة تُعاقل[8] الرّجل

---

(١) في (ف)، (د)، (ط): (والصحابة).

(٢) ينظر: تقويم أصول الفقه ٣٦٢/١، كشف الأسرار ٤٣٨/٢، التقرير والتحبير ١٩٨/٢.
قال الإمام علاء الدين البخاري: والحاصل أن الراوي إذا قال: من السنة كذا، فعند عامة أصحابنا المتقدمين، وأصحاب الشافعي، وجمهور أصحاب الحديث يحمل علىٰ سنة الرسول ﷺ، وإليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين.
وعند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا، وأبي بكرٍ الصيرفي من أصحاب الشافعي لا يجب حمله علىٰ سنة الرسول إلا بدليلٍ، وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيدٍ، والشيخ المصنف، وشمس الأئمة، ومن تابعهم من المتأخرين، وكذا الخلاف في قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا. كشف الأسرار ٣٦٢/١.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة ٣١٤/١، البحر المحيط ٤٣٣/٣، الإبهاج ٣٢٩/٢.

(٤) في (د): (يراد).

(٥) ينظر: المستصفىٰ (ص: ١٧٠)، المحصول ١٧٨/٦، البحر المحيط ٥٢٨/٢.

(٦) تفصيل المسألة عند الإمام الشافعي رحمه الله: إذا قال الصحابي قولاً، أو فعل فعلاً، فيسميه: «حديث موقوف». فإن انتشر بين الصحابة وأقروه كان إجماعاً، وكان حجة، وإن لم ينتشر فليس بإجماع، وليس بحجة علىٰ الأصح من مذهبه، والقياس مقدم عليه، ويجوز للتابعي مخالفته. الرسالة: ٥٩٦/٣، وشرح النووي علىٰ صحيح مسلم: ٥٥/١.

(٧) في هامش (ك): (أي: قال الشافعي: السنَّة تنصرف).

(٨) أي أن دية أطرافها وجراحها كدية الرجل حتىٰ تبلغ قيمة الدية الثلث من دية الرجل.

إلىٰ ثلث الدّية»[1]: «السنَّة» تنصرف إلىٰ سنّة رسول الله ﷺ[2].

وكذلك قوله: في استحقاق الفرقة بسبب العجز عن النّفقة[3]: السّنّة، أنّه ينصرف[4] إلىٰ طريقة رسول الله ﷺ[5].

وكذلك قوله في أنّ الحرّ لا يُقتل بالعبد: السّنّة: تنصرف إلىٰ سنّة رسول الله عليه السلام[6].

فأمّا عندنا إطلاق هذا اللّفظ لا يوجب الاختصاص بسنّة رسول الله ﷺ؛ فقال عليه السلام: «من سنّ سنّةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها إلىٰ يوم القيامة، ومن سنّ سنّةً سيّئةً فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلىٰ يوم القيامة»[7].

والسّلف كانوا يطلقون اسم السّنّة علىٰ طريقة أبي بكرٍ وعمر رضي الله عنهما، وكانوا يأخذون البيعة علىٰ سنّة العمرين؛ وقال عليه السلام: «عليكم بسنّتي، وسنّة

(١) أخرجه مالكٌ في الموطأ (٦٤)، وابن أبي شيبة في المصنف ٥/٤١٢.
(٢) قال الشافعي في الأم ٣١٢/٧: (فلما قال ابن المسيب: هي السنة، أشبهَ أن يكون عن النبي ﷺ، أو عن عامة أصحابه).
(٣) يشير إلىٰ ما أخرجه عبد الرزاق ٩٦/٧، والشافعي في الأم ١٠٧/٥ عن أبي الزناد قال: سألت سعيد بن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق علىٰ امرأته، قال: يفرق بينهما، قال أبو الزناد: قلت: سنةٌ؟ قال سعيدٌ: سنةٌ.
(٤) في (ط): (أنها تنصرف).
(٥) قال الشافعي في الأم ١٠٧/٥: والذي يشبه قول سعيدٍ سنةٌ أن يكون سنة رسول الله ﷺ.
(٦) الذي وقفت عليه هو قول سعيد بن المسيب: عقل العبد في ثمنه، كجراح الحر في ديته. أخرجه الشافعي في الأم ١٠٤/٦، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرىٰ (١٦١٣٤)، وابن أبي شيبة في المصنف ٣٨٨/٥.
(٧) أخرجه مسلمٌ، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم (١٠١٧) عن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه.

الخلفاء[1] من بعدي ؛ عَضّوا عليها بالنّواجذ»[2].

إذا ثبت هذا فنقول: حكم السنّة هو: الاتّباع ، فقد ثبت بالدّليل أنّ رسول الله ﷺ متّبَعٌ فيما سلك من طريق الدّين قولاً وفعلاً ؛ وكذلك الصّحابة بعده ، وهذا الاتّباع الثّابت بمطلق السنّة خالٍ عن صفة الفرضيّة والوجوب.

إلا أن يكون من أعلام الدّين ، فإنّ ذلك بمنزلة الواجب في حكم العمل ، علىٰ ما قال مكحولٌ رحمه الله: «السنّة سنّتان ، سنّةٌ أخذُها هدًى وتركُها ضلالةٌ ؛ وسنّةٌ أخذُها حسنٌ وتركُها لا بأس به»[3].

فالأوّل: نحو صلاة العيد[4] ، والأذان ، والإقامة[5] ، والصّلاة بالجماعة[6] ؛ ولهذا لو تركها قومٌ استوجبوا اللّوم والعتاب ، ولو تركها أهل بلدةٍ ، وأصرّوا علىٰ

---

(١) في (ط) زيادة: (الراشدين).

(٢) أخرجه أحمد ١٢٦/٤ ، والدارمي (٩٥) ، وابن ماجه ، في المقدمة ، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين ، رقم (٤٢) ، وصححه الترمذي ، كتاب العلم ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع ، رقم (٢٦٧٦) ، والحاكم (٣٢٩) عن العرباض بن سارية رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الدارمي (٥٨٩) ، والآجري في الشريعة (١٠٥) ، وابن بطة في الإبانة الكبرىٰ (١٠٣) بلفظ: السنة سنتان: سنةٌ الأخذ بها فريضةٌ وتركها كفرٌ ، وسنةٌ الأخذ بها فضيلةٌ وتركها إلىٰ غيرِ حرجٌ.

(٤) وصلاة العيدين واجبة في الأصح عند الحنفية ، وقيل: سنة. الهداية: ٩٢/١٢ ، وبدائع الصنائع: ٦١٦/١ ، واللباب: ١١٥/١.

(٥) وحكم الأذان والإقامة سنة مؤكدة ، وقيل: واجب للصلوات الخمس والجمعة ، في الأداء والقضاء ، وإن فاتته صلوات أذن للأولىٰ وأقام ، وكان مخيراً في الباقي إن شاء أذن وأقام ، وإن شاء اقتصر علىٰ الإقامة. الهداية: ٤٤/١ ، وبدائع الصنائع: ٣٦٤/١.

(٦) وحكم صلاة الجماعة سنة مؤكدة علىٰ الرجال ، وذكر الكاساني في البدائع ٣٨٤/١ أنها واجبة عند عامة الحنفية. الهداية: ٦٠/١ ، واللباب: ٧٨/١.

ذلك ؛ قوتلوا[١] ليأتوا بها[٢].

والثّاني: نحو ما نُقل من طريقة رسول الله ﷺ في قيامه، وقعوده، ولباسه، وركوبه.

وسننه في العبادات متنوّعةٌ[٣] أيضاً، فمنها ما يكره تركها، ومنها ما يكون التّارك مسيئاً، ومنها ما يكون المتّبِع لها محسناً، ولا يكون التّارك مسيئاً.

وعلىٰ هذا تُخرّج الألفاظ المذكورة في باب الأذان، من قوله: يكره، أو: قد أساء، أو: لا بأس به. وحيث يقول[٤]: يعيد، فهو دليل الوجوب[٥].

وعلىٰ هذا الخلاف قولُ الصّحابيّ: أُمرنا بكذا، ونُهينا عن كذا، عندنا: لا يقتضي مطلَقُه أن يكون الآمر[٦] رسول الله ﷺ[٧].

وعند الشّافعيّ: مطلقه يقتضي ذلك[٨].

فقد كانوا يطلقون[٩] لفظ الأمر علىٰ ما أمر به أبو بكرٍ وعمر ﵄، كما كانوا

---

(١) في (ط) زيادة: (عليها).
(٢) بدائع الصنائع: ١/٣٦٤، وحاشية ابن عابدين: ٣/٤٩٩.
(٣) في (ط): (متبوعةٌ).
(٤) في (ط): (قيل).
(٥) فإذا ترك واجباً من واجبات الصلاة وجب عليه الإعادة ما دام في الوقت، أما إذا ترك سنة فلا يجب عليه الإعادة. بدائع الصنائع: ١/٣٦٤، والاختيار: ١/٧٨.
(٦) في (د): (الأمر أمر).
(٧) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٣٦٣، كشف الأسرار ٢/٤٤٨، التقرير والتحبير ٢/٣٥١.
(٨) ينظر: المحصول ٤/٦٤٠، الإحكام للآمدي ٢/١٠٩، البحر المحيط ٣/٤٣٢.
(٩) في (د): (يقولون).

يطلقون لفظ السنّة على سنّة العمرين. وتمام بيان هذا يأتي في موضعه.

وأمّا النّافلة: فهي الزّيادة، ومنه تسمّى الغنيمة: نفلاً؛ لأنّه زيادةٌ على ما هو المقصود بالجهاد شرعاً، ومنه سمّي ولد الولد: نافلةً[1]؛ لأنّه زيادةٌ على ما حصل للمرء بكسبه.

فالنّوافل من العبادات: زوائد مشروعةٌ لنا لا علينا.

والتّطوّعات كذلك؛ فإنّ التّطوّع: اسمٌ لما يتبرّع به المرء من عنده، ويكون محسناً في ذلك، ولا يكون ملوماً على تركه. فهو والنّفل سواءٌ[2].

وحكمه شرعاً: أنّه يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه.

ولهذا قلنا: إنّ الشّفع الثّاني من ذوات الأربع في حقّ المسافر نفلٌ[3]؛ لأنّه يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه.

ولهذا جوّزنا صلاة النّفل قاعداً مع القدرة على القيام[4]؛ وراكباً مع القدرة على النّزول بالإيماء في حقّ الرّاكب وإن لم يكن متوجّهاً إلى القبلة[5]؛ لأنّه مشروعٌ زيادةً لنا، وهو مستدامٌ، غيرُ مقدّرٍ[6] بوقتٍ، وفي مراعاة تمام الأركان والشّرائط في جميع الأوقات حرجٌ ظاهرٌ، فلدفع الحرج جوّزنا الأداء على أيّ

---

(١) ينظر: المفردات، مادة: نفل (ص٥٠٣)، لسان العرب، مادة: نفل ٦٧٢/١١.

(٢) وعلى هذا جمهور العلماء. كشف الأسرار: ٥٦٩/٢، والبحر المحيط للزركشي: ٢٨٤/١.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٩٣/١، الهداية ٨٠/١، تبيين الحقائق ٢١٠/١.

(٤) ينظر: المبسوط ١١٧/٣، البحر الرائق ٦٧/٢، تبيين الحقائق ٣١٤/١.

(٥) ينظر: المبسوط ١١٧/٣، البحر الرائق ٦٧/٢، تبيين الحقائق ٣١٤/١.

(٦) في (ط): (مقيدٍ).

وصفٍ نَشِط[١] فيه ؛ لتحقيق كونه زيادةً لنا.

وقال الشّافعيّ: آخرُه من جنس أوّله نفلٌ[٢] ، فكما أنّه مخيّرٌ في الابتداء بين أن يَشرَعَ فيه وبين أن لا يشرع لكونه نفلاً ؛ فكذلك يكون مخيّراً في الانتهاء ، وإذا ترك الإتمام فإنّما ترك أداء النّفل ، وذلك لا يُلزِمه شيئاً[٣] ، كما في المظنون[٤].

وقلنا نحن: المؤدّىٰ موصوفٌ بأنّه لله تعالىٰ ، وقد صار مسلَّماً بالأداء ،

(١) في (ط): (يشرع) ، وفي (د): (بشرطٍ) ، وبهامش (ك): (نشط: أي رغب).

(٢) قال البزدوي: وأما النفل فما يثاب المرء علىٰ فعله ولا يعاقب علىٰ تركه ولذلك قلنا أن ما زاد علىٰ القصر من صلاة السفر نفلٌ ، والنفل شرع دائماً فلذلك جعلناه من العزائم ولذلك صح قاعداً وراكباً لأنه ما شرع بلازم العجز لا محالة فلازم اليسر وهذا القدر من جنس الرخص. وقال الشافعي ﷺ لما شرع النفل علىٰ هذا الوصف وجب أن يبقىٰ كذلك غير لازمٍ وقد غيرتم أنتم ، وقلت إنما لم يفعل بعد فهو مخيرٌ فيه فبطل المؤدىٰ حكماً له كالمظنون. وقلنا نحن: أن ما أداه فقد صار لغيره مسلماً إليه وحق غيره محترمٌ مضمونٌ عليه إتلافه ، ولا سبيل إليه إلا بإلزام الباقي وهما أمران متعارضان أعني المؤدىٰ وغير المؤدىٰ فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط في العبادة وهو كالنذر صار لله تعالىٰ تسميةً لا فعلاً ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولىٰ. أصول البزدوي ١٣٩/١ ، وشرحه الكشف ٤٥١/٢ .

(٣) فمن شرع في نفل لم يلزمه الإتمام ، لكن يستحب ، ثم إن خرج لعذر لم يكره ، وإلا كره علىٰ الأصح. الأم: ٣٧٢/٤ ، وروضة الطالبين: ٣٨٦/٢.

(٤) المظنون: هو من شرع في عبادة ظناً منه أنها واجبة عليه ، ثم تبين له عدم وجوبها ، فقطعها لا قضاء عليه مع أنه قد شرع فيها ، كمن شرع في الركعة الخامسة ظناً منه أنها الثالثة ، ثم تذكر أنها الخامسة فقطعها لا قضاء عليه ، والأولىٰ أن يضيف إليها ركعة سادسة لتكون الركعتان نفلاً ، لكن لو قطها ولم يضف إليها ركعة سادسة لا قضاء عليه ، هذا كله إن جلس في الركعة الرابعة قدر التشهد ، وكذلك من شرع بصوم ظناً منه أنه واجب عليه ، ثم تبين له أنه غير واجب عليه فقطعه لا قضاء عليه ، وكذلك سائر العبادات إلا الحج ، فلو حج المظنون وجب عليه إتمام حجه إن شرع فيه ، لأن الإحرام لا يجوز التحلل منه إلا بأداء المناسك ، أو تقديم الهدي للمحصور. الهداية: ٦١/١ ، ١٢٩ ، وبدائع الصنائع: ٤٢٦/١ .

ولهذا لو مات كان مثاباً على ذلك، فيجب التّحرّز عن إبطاله؛ مراعاةً لحقّ صاحب الحقّ.

وهذا التّحرّز لا يتحقّق إلا بالإتمام فيما لا يحتمل الوصف بالتّجزؤ عبادةً[1]، فيجب الإتمام لهذا وإن كان في نفسه نفلاً.

ويجب القضاء إذا أفسده[2]؛ لوجود التّعدّي فيما هو حقّ الغير، بمنزلة المنذور، فالمنذور في الأصل مشروعٌ نفلاً، ولهذا يكون مستداماً كالنّوافل، إلا أنّ لمراعاة التّسمية بالنّذر يلزمه أداء المشروع نفلاً، فإذا وجب الابتداء لمراعاة التّسمية، فلَأنْ يجب الإتمامُ لمراعاة ما وُجد منه الأداء[3] ابتداءً كان أولى.

وهو نظير الحجّ؛ فإنّ المشروع منه نفلاً يصير واجب الأداء؛ لمراعاة التّسمية حقّاً للشّرع[4]، فكذلك الإتمام بعد الشّروع في الأداء يجب حقّاً للشّرع.

هذا هو الطّريق في بيان الأنواع الأربعة.

وممّا هو ثابتٌ بخبر الواحد أيضاً: تأخير المغرب للحاجّ إلى أن يجمع بينه وبين العشاء في وقت العشاء بالمزدلفة؛ فإنّه ثابتٌ بقوله ﷺ لأسامة بن زيدٍ رضي الله عنه: «الصّلاة أمامك»[5].

(١) كالصوم، فإنه لا يحتمل التجزي، وكالشفع من الصلاة.

(٢) الهداية: ١/٧٣، وتبيين الحقائق: ١/١٧٤.

(٣) في (ط): (الابتداء).

(٤) فإذا أحرم بالحج فرضاً أو نفلاً وجب عليه الإتمام اتفاقاً، حتى ولو فسد حجه، فكذلك هنا. الهداية: ١/١٩٧، وروضة الطالبين: ٣/١٣٨، والبيان: ٤/٢١٩.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب إسباغ الوضوء، رقم (١٣٩)، ومسلمٌ، كتاب الحج، باب استحباب إدامة الحاج التلبية، رقم (١٢٨٠).

ولهذا قال أبو حنيفة ومحمّدٌ ﷺ: لو صلّىٰ في الطّريق في وقت المغرب[١]، يلزمه الإعادة بالمزدلفة، ما لم يطلع الفجر، فإذا طلع الفجر سقط عنه الإعادة[٢]؛ لأنّ الوجوب بدليلٍ موجِبٍ للعمل، وذلك الدّليل يوجب الجمع بينهما في وقت العشاء، وقد تحقّق فوات هذا العمل بطلوع الفجر[٣]؛ فلو ألزمناه القضاء مطلقاً كنّا قد أفسدنا ما أدّاه أصلاً؛ وذلك حكم ترك الفريضة.

وكذلك[٤] التّرتيب بين الفوائت وفرضِ الوقت، ثابتٌ بخبر الواحد[٥]، فيكون موجِباً للعمل ما لم يتضيّق الوقت؛ لأنّ عند التّضيّق تتحقّق المعارضة بتعيُّن هذا الوقت لأداء فرض الوقت.

وكذلك عند كثرة الفوائت[٦]؛ لأنّ الثّابت بخبر الواحد التّرتيبُ عملاً[٧]،

---

(١) في (ف): (المغرب في الطريق)، وفي (د): (في الطريق المغرب)، وفي (ك): (في الطريق في المغرب)، والمثبت من (ط).

(٢) هذا عندهما، وقال أبو يوسف: تجوز مع الإساءة، لأنه صلاها في وقتها المعهود. الهداية: ١٥٨/١، وتبيين الحقائق: ٢٨/٢.

(٣) لأنه لا يمكنه الجمع بعد الفجر، فسقطت الإعادة. الهداية: ١٥٨/١، وتبيين الحقائق: ٢٨/٢.

(٤) في (ط): (فكذلك).

(٥) يشير إلىٰ حديث أسامة بن زيدٍ ﷺ المتقدم.

(٦) فالترتيب بين الفرائض واجب إذا لم تبلغ ست صلوات، فإن بلغت ستاً سقط الترتيب، وكذلك يسقط الترتيب بالنسيان وبضيق الوقت. الهداية: ٧٨/١، وتبيين الحقائق: ١٨٦/١.

(٧) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب من صلىٰ بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت، رقم (٥٧١)، ومسلمٌ، كتاب الصلاة، باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطىٰ هي العصر، رقم (٦٣١) عن جابر بن عبد الله ﷺ أن عمر بن الخطاب ﷺ جاء يوم الخندق بعدما غربت الشمس، فجعل يسب كفار قريشٍ، قال: يا رسول الله، ما كدت أصلي العصر حتىٰ كادت الشمس تغرب. قال النبي ﷺ: (والله ما صليتها)، فقمنا إلىٰ بطحان، فتوضأ للصلاة وتوضأنا لها، فصلىٰ العصر بعدما غربت الشمس، ثم صلىٰ بعدها المغرب.

وبعد التّكرار في الفوائت يتحقّق فوات ذلك.

وعلىٰ هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا ترك صلاةً، ثمّ صلّىٰ شهراً وهو ذاكرٌ لها؛ فليس عليه إلا قضاء الفائتة[1]؛ لأنّ فساد الخَمس بعدها لم يكن بدليلٍ مقطوعٍ[2] ليجب قضاؤها مطلقاً، وإنّما كان لوجوب التّرتيب بخبر الواحد، وقد سقط وجوب التّرتيب عملاً عند كثرة الصّلوات، فلا يلزمه إلا قضاء المتروكة. والله أعلم.

(١) وهذا عند الإمام، وقالا: تفسد خمس صلوات بعد صلاته فساداً باتاً. الهداية: ٧٩/١، وتبيين الحقائق: ١٩٠/١.

(٢) في (ف)، (د)، (ط) زيادة: (به).

فَصْــلٌ
في بيان العزيمة والرّخصة

العزيمة[١] في أحكام الشّرع: ما هو مشروعٌ منها ابتداءً، من غير أن يكون متّصلاً بعارضٍ[٢].

سمّيت عزيمةً لأنّها من حيث كونها أصلاً مشروعاً في نهايةٍ من الوَكادة والقوّة، حقّاً للّه تعالىٰ علينا، بحكم أنّه إلهنا ونحن عبيده، وله الأمر، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وعلينا الإسلام والانقياد.

والرّخصة: ما كان بناءً علىٰ عذرٍ يكون للعباد.

وهو: ما استبيح للعذر مع بقاء الدّليل المحرِّم. وللتّفاوت في[٣] أعذار العباد يتفاوت حكم ما هو رخصةٌ.

والاسمان من حيث اللّغة يدلان علىٰ ما ذكرنا؛ لأنّ العزم في اللّغة هو: القصد المؤكَّد[٤]، قال الله تعالىٰ: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، أي: قصداً متأكّداً في العصيان[٥]، وقال تعالىٰ: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥].

---

(١) في (ط): (قال ﵀: العزيمة).

(٢) كشف الأسرار: ٢/٥٤٥.

(٣) في (ط)، (د): (فيما هو).

(٤) القاموس المحيط: ص ١٠٢٥، ولسان العرب: ١٢/٣٩٩، مادة (عزم).

(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ٣/١٤٥، تهذيب اللغة ٢/٩١.

ومنه جُعل العزم يميناً، حتّىٰ إذا قال القائل: أعزِمُ، كان حالفاً[1]؛ لأنّ العباد إنّما يؤكّدون قصدهم باليمين.

والرّخصة في اللّغة: عبارةٌ عن اليسر والسّهولة؛ يقال: رخُصَ السّعرُ، إذا تيسّرت الإصابة؛ لكثرة وجود الأشكال، وقلّة الرّغائب فيها[2].

وفي عرف اللّسان تستعمل الرّخصة في الإباحة علىٰ طريق التّيسير، يقول الرّجل لغيره: رخّصت لك في كذا، أي: أبحته لك تيسيراً عليك[3].

وقد بيّنّا ما هو العزيمة في الفصل المتقدّم؛ فإنّ النّوافل لكونها مشروعةً ابتداءً عزيمةٌ؛ ولهذا لا تحتمل التّغيّر بعذرٍ يكون للعباد، حتّىٰ لا تصير غير مشروعةٍ[4].

وزعم بعض أصحابنا أنّها ليست بعزيمةٍ[5]؛ لأنّها شُرعت جبراً للنّقصان في أداء ما هو عزيمةٌ من الفرائض، أو قطعاً لطمع الشّيطان في منع العباد من أداء الفرائض، من حيث إنّهم لمّا رغبوا في أداء النّوافل مع أنّها ليست عليهم؛ فذلك دليل رغبتهم في أداء الفرائض بطريق الأولىٰ.

---

(١) هذا إذا كانت بلفظ المضارع، لا الماضي. انظر: الاختيار: ٤/٢٦٨، وحاشية ابن عابدين: ١١/٢٦١.

(٢) القاموس المحيط ص٥٥٧، والصحاح ص ٣٩٩، مادة (رخص).

(٣) القاموس المحيط ص٥٥٧، والصحاح ص٣٩٩، مادة (رخص).

(٤) فالنوافل مشروعة علىٰ الدوام، ولا يطرأ عليها التغيير والتبديل بعذر من العباد، بل تظل مشروعة حتىٰ في السفر، فلا تدخلها الرخصة، ولا قصر فيها. بدائع الصنائع: ١/٢٦٠، والاختيار: ١/١٢٠.

(٥) وهؤلاء يقولون بترك السنن في السفر، لكن الأفضل الإتيان بالنوافل حال النزول، وتركها حال السير. بدائع الصنائع: ١/٢٦٠، وحاشية ابن عابدين: ٤/٦٤٥.

والأوّل أوجه ؛ فهذا الذي قالوا مقصودُ الأداء ؛ فأمّا النّفل مشروعٌ[1] ابتداءً، مستدامٌ، لا يحتمل التّغيّر بعارضٍ يكون من العباد.

وأمّا الرّخصة قسمان: أحدهما حقيقةٌ، والآخر مجازٌ.

فالحقيقة نوعان، أحدهما أحقّ من الآخر.

والمجاز نوعان أيضاً، أحدهما أتمّ من الآخر في كونه مجازاً.

فأمّا النّوع الأوّل: فهو ما استبيح مع قيام السّبب المحرِّم، وقيام حكمه. ففي ذلك الرّخصة الكاملة بالإباحة لعذر العبد، مع قيام سبب الحرمة وحكمها.

وذلك نحو إجراء كلمة الشّرك على اللّسان بعذر الإكراه ؛ فإنّ حرمة الشّرك حرمةٌ باتّةٌ، لا تنكشف عنه لضرورةٍ، ووجوبُ حقّ الله في الإيمان به قائمٌ أيضاً، ومع هذا أبيح لمن خاف التّلف على نفسه عند الإكراه إجراءُ الكلمة، رخصةً له ؛ لأنّ في الامتناع حتّى يُقتل تلَفُ نفسه صورةً ومعنًى، وبإجراء الكلمة لا يفوت ما هو الواجب معنًى ؛ فإنّ التّصديق بالقلب باقٍ، وبالإقرار الذي سبق منه مع التّصديق صحّ إيمانه، واستدامةُ الإقرار في كلّ وقتٍ ليس بركنٍ.

إلا أنّ في إجراء كلمة الشّرك هتْك حرمة حقّ الله تعالى صورةً، وفي الامتناع مراعاة حقّه صورةً ومعنًى، فكان الامتناع عزيمةً ؛ لأنّ الممتنع مطيعٌ[2] ربّه، مظهِرٌ للصّلابة في الدّين، وما ينقطع عنه طمعُ المشركين، وهو جهادٌ ؛ فيكون أفضل.

---

(١) في (ط): (النوافل فمشروعٌ).

(٢) في (ف): زيادة (الله).

والمترخّص بإجراء الكلمة يعمل لنفسه من حيث السّعي في دفع سبب الهلاك عنها، فهذه رخصةٌ له؛ إن أقدم عليها لم يأثم. والأوّل عزيمةٌ، حتّىٰ إذا صبر حتّىٰ قُتل كان مأجوراً[١].

وعلىٰ هذا الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عند خوف الهلاك؛ فإنّ السّبب الموجِب لذلك وحكمَ السّبب ـ وهو الوجوب حقّاً لله تعالىٰ ـ قائمٌ، ولكن يرخّص له في التّرك أو التّأخير[٢] لعذرٍ كان من جهته، وهو خوف الهلاك، وعجزه عن دفع شرّ القاصدين[٣] عنه.

ولهذا لو أقدم علىٰ الأمر بالمعروف حتّىٰ يُقتل كان مأجوراً؛ لأنّه مطيعٌ ربّه فيما صنع.

وفي هذا الفصل يباح له الإقدام عليه، وإن كان يعلم أنّه لا يتمكّن من منعهم عن المنكر، بخلاف ما إذا أراد المسلم أن يحمل علىٰ جماعةٍ من المشركين، وهو يعلم أنّه لا ينكأ فيهم، حتّىٰ يُقتل؛ فإنّه لا يسعه الإقدام[٤].

لأنّ الفسقة معتقدون لما يأمرهم به، وإن كانوا يعملون بخلافه، ففعلُه يكون مؤثّراً في باطنهم لا محالة، إن[٥] لم يكن مؤثّراً في ظاهرهم، ويتفرّق جمعُهم عند إقدامه علىٰ الأمر بالمعروف وإن قتلوه، والمقصود تفريق جمعهم. وأمّا المشركون غير معتقدين لما يأمرهم به المسلم، فلا يتفرّق جمعهم بصنيعه، فإذا

(١) بدائع الصنائع: ١٨٦/٦، وفتح باب العناية: ٤٠٣/٣.
(٢) في (ط): (والتأخير).
(٣) في (ط): (عن شد المعاضد).
(٤) المبسوط: ١٣٣/٢٤، وحاشية ابن عابدين: ٤٧٣/١٢.
(٥) في (ط): (وإن).

كان فعله لا ينكأ فيهم كان مضيِّعاً نفسه في الحملة عليهم، ملقياً بيده إلىٰ التّهلكة، لا أن يكون عاملاً لربّه في إعزاز الدّين.

وكذلك تناولُ مال الغير بغير إذنه للمضطرّ عند خوف الهلاك؛ فإنّه رخصةٌ مع قيام سبب الحرمة وحكمها؛ وهو: حقّ المالك، ولهذا وجب الضّمان حقّاً له[1].

وكذلك إباحة إتلاف مال الغير عند تحقّق الإكراه؛ فإنّه رخصةٌ مع قيام سبب الحرمة وحكمها.

وكذلك إباحة الإفطار في رمضان للمكرَه، وإباحة الإقدام علىٰ الجناية علىٰ الصّيد للمحرِم.

ولهذا النّوع أمثلةٌ كثيرةٌ، والحكم في الكلّ واحدٌ: أنّه إن ترخّص[2] بالإقدام علىٰ ما فيه دفعُ الهلاك عن نفسه؛ فذلك واسعٌ له؛ تيسيراً من الشّرع عليه، وإن امتنع فهو أفضل له، ولم يكن في الامتناع عاملاً في إتلاف نفسه، بل يكون متمسّكاً بما[3] هو العزيمة[4].

والنّوع الثّاني: ما استبيح مع قيام السّبب المحرِّم موجِباً لحكمه، إلا أنّ الحكم متراخٍ عن السّبب.

فلكون السّبب القائم موجِباً للحكم كانت الاستباحة ترخّصاً للعذر[5]،

---

(١) الهداية: ٣/٣١٠، والاختيار: ٢/٣٧٨.
(٢) في (ط): (له أن يرخص).
(٣) في (ك): (لِما)، والمثبت من بقية النسخ.
(٤) الهداية: ٣/٣١٠، والاختيار: ٢/٣٧٨.
(٥) في (ط): (للمعذور).

ولكون الحكم متراخياً عن السّبب كان هذا النّوع دون الأوّل ؛ فإنّ كمال الرّخصة يُبتنىٰ علىٰ كمال العزيمة.

وإذا كان الحكم ثابتاً مع[(١)] السّبب فذلك في العزيمة أقوىٰ منه إذا كان الحكم متراخياً عن السّبب، بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع الباتّ[(٢)]، والبيعِ بثمنٍ مؤجّلٍ مع البيع بثمنٍ حالٍّ[(٣)]، فالحكم ـ وهو: الملك في المبيع، والمطالبة بالثّمن ـ ثابتٌ في الباتّ المطلق، متراخٍ عن السّبب في المقرون بشرط الخيار أو الأجل[(٤)].

وبيان هذا النّوع في الصّوم في شهر رمضان للمسافر والمريض ؛ فإنّ السّبب الموجِب شرعاً ـ وهو: شهود الشّهر ـ قائمٌ، ولهذا لو أدّيا كان المؤدّىٰ فرضًا[(٥)]، ولكنّ الحكم متراخٍ إلىٰ إدراك عدّةٍ من أيّامٍ أخر[(٦)] ؛ ولهذا لو ماتا قبل الإدراك لم يلزمهما شيءٌ.

ولو كان الوجوب ثابتاً للزمهما الأمر بالفدية عنهما[(٧)] ؛ لأنّ ترك الواجب

---

(١) في (ط): (في).

(٢) فالحكم يثبت في البيع الباتّ مع السبب علىٰ الفور، فإذا وجد الإيجاب والقبول لزم البيع، ووجب علىٰ المشتري دفع الثمن، وعلىٰ البائع دفع المبيع. أما البيع بشرط الخيار فإن البيع لا يثبت إلا بعد الإجازة، أو مضي المدة. الهداية: ٣/٣١، والاختيار: ٢/٢٥٤.

(٣) فالبيع بثمن حالّ يوجب دفع الثمن علىٰ الفور، أما إذا كان الثمن مؤجلاً إلىٰ أجل معلوم فلا يجب الدفع إلا عند حلول الأجل: الهداية: ٣/٢٥، والاختيار: ٢/٢٥٤.

(٤) في (ف): (والأجل).

(٥) الهداية: ١/١٣٦، وبدائع الصنائع: ٢/٢٤٦.

(٦) هذا إن كان يتضرر بالصوم، أما إذا كان يقدر علىٰ الصوم بلا ضرر يلحقه فالصوم أفضل عنده، هكذا نصه في كتاب الأم ٤/٣٧١ حيث قال: «فالصوم أحب إلينا لمن قوي عليه». روضة الطالبين: ٢/٢٣٦، ومغني المحتاج: ١/٤٣٧.

(٧) وإن صح المريض، أو قام المسافر، ثم ماتا، لزمهما القضاء بقدره، ويوصيان بالفدية عنهما=

بعذرٍ يرفع الإثم، ولكن لا يُسقط الخلَف، وهو القضاء أو الفدية، والتّعجيل بعد تمام السّبب مع تراخي الحكم صحيحٌ، كتعجيل الدّين المؤجّل.

ثمّ قال الشّافعيّ رحمه الله: لمّا كان حكم الوجوب متراخياً[(١)] إلى إدراك عدّةٍ من أيّامٍ أخر؛ كان الفطر أفضل[(٢)]؛ ليكون إقدامه على الأداء[(٣)] بعد ثبوت الحكم بإدراك عدّةٍ من أيّامٍ أخر.

وقلنا نحن: الصّوم أفضل[(٤)]؛ لأنّ مع إباحة التّرخّص بالفطر للمشقّة التي تلحقه بالصّوم في المرض أو السّفر؛ السّببُ الموجِب قائمٌ، فكان المؤدّي للصّوم عاملاً للّه تعالى في أداء[(٥)] الفرائض، والمترخّص بالفطر عاملٌ[(٦)] لنفسه فيما يرجع إلى التّرفّه، فالأوّل عزيمةٌ، والتّمسّك بالعزيمة أفضل.

مع أنّ في معنى الرّخصة يشترك الصّوم والفطر.

= إن لم يصوما. الهداية: ١/١٣٦، والاختيار: ١/١٩٥.

(١) في (ط): (متأخراً).

(٢) قال النووي في المجموع ٦/٢٦٠: قال الشافعي والأصحاب: له ـ أي المسافر ـ الصوم وله الفطر، وأما أفضلهما فقال الشافعي والأصحاب: إن تضرر بالصوم فالفطر أفضل، وإلا فالصوم أفضل، وذكر الخراسانيون قولاً شاذاً ضعيفاً مخرجاً من القصر: إن الفطر أفضل مطلقاً، والمذهب الأول، والفرق أن في القصر تحصل الرخصة مع براءة الذمة، وهنا إذا أفطر تبقى الذمة مشغولةً، ولأن في القصر خروجاً من الخلاف.

(٣) في (ط) زيادة: (متراخياً).

(٤) ينظر: المبسوط ٣/٩٢، تحفة الفقهاء ١/٣٥٩، البحر الرائق ٢/٣٠٤.

(٥) في (ط): (إدراك).

(٦) في (ط): (عاملاً). وما أثبت في الأصل خلاف الأولى، إلا أنه يسوغ تخريجه، على أساس أن الجملة استئنافيةٌ. وإن كان الأولى نصب (عاملٌ) من باب العطف.

فمن وجهٍ: الصّوم مع الجماعة في شهر رمضان يكون أيسر من التّفرّد به بعد مضيّ الشّهر، وإن كان أشقّ علىٰ بدنه.

ومن وجهٍ: التّرخّص بالفطر مع أداء الصّوم بعد الإقامة أيسر عليه؛ لكيلا تجتمع عليه مشقّتان في وقتٍ واحدٍ: مشقّة السّفر، ومشقّة أداء الصّوم.

وإذا كان في كلّ جانبٍ نوع ترفّهٍ؛ يخيّر بينهما للتّيسير عليه، وبعد تحقّق المعارضة بينهما يترجّح جانب أداء الصّوم؛ لكونه مطيعاً فيه، عاملاً للّه تعالىٰ.

إلا أن يخاف الهلاك علىٰ نفسه إن صام؛ فحينئذٍ يلزمه أن يفطر؛ لأنّه لو صام فمات كان قتيل الصّوم، وهو المباشر لفعل الصّوم، فيكون قاتلاً نفسه، وعلىٰ المرء أن يتحرّز عن قتل نفسه.

بخلاف ما إذا أكرهه ظالمٌ علىٰ الفطر، فلم يفطر حتّىٰ قتله؛ لأنّ القتل هنا مضافٌ إلىٰ فعل الظّالم، فأمّا هو في الامتناع عن الفطر عند الإكراه مستديمٌ للعبادة، مظهرٌ للطّاعة من نفسه في العمل للّه تعالىٰ، وذلك عمل المجاهدين.

وبيان النّوع الثّالث: في الإصر والأغلال التي كانت علىٰ من قبلنا، وقد وضعها الله تعالىٰ عنّا؛ كما قال تعالىٰ: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فهذا النّوع غير مشروعٍ في حقّنا أصلاً، لا بناءً علىٰ عذرٍ موجودٍ في حقّنا،

بل تيسيراً وتخفيفاً علينا ؛ فكانت[١] رخصةً من حيث الاسم مجازاً ، وإن لم تكن رخصةً حقيقةً ؛ لانعدام السّبب الموجب للحرمة مع الحكم بالرّفع والنّسخ أصلاً في حقّنا ؛ فإنّ حقيقة الرّخصة في الاستباحة مع قيام السّبب المحرِّم ، ولكن لمّا كان الرّفع للتّخفيف علينا ، والتّسهيل سُمّيت رخصةً مجازاً.

وأمّا بيان[٢] النّوع الرّابع: فما يستباح تيسيراً لخروج السّبب من أن يكون موجِباً للحكم ، مع بقائه مشروعاً في الجملة.

فإنّه من حيث انعدام السّبب موجِباً[٣] للحكم يشبه هذا النّوعُ[٤] النّوعَ الثّالث ؛ فكان مجازاً.

ومن حيث إنّه بقي السّبب مشروعاً في الجملة يشبه النّوعَ الثّاني ، وهو: أنّ التّرخّص باعتبار عذرٍ للعباد ، فكان معنى الرّخصة فيه حقيقةً من وجهٍ دون وجهٍ.

وبيان هذا النّوع في فصولٍ:

منها السّلَم فإنّ النّبيّ ﷺ نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان[٥] ، ورخّص

(١) في (ط): (وكانت).
(٢) في (ط) زيادة: (بيان).
(٣) في (ط): (الموجب).
(٤) في هامش (ك): (أي: السبب).
(٥) يشير إلى ما أخرجه أبو داود ، كتاب البيوع ، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده ، رقم (٣٥٠٣) ، وابن ماجه ، كتاب البيوع ، باب النهي عن بيع ما ليس عندك ، رقم (٢١٨٧) ، والنسائي ، كتاب البيوع ، باب بيع ما ليس عند البائع ، رقم (٤٦١٣) ، وصححه الترمذي ، كتاب البيوع ، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك ، رقم (١٢٣٢) عن حكيم بن حزامٍ قال: سألت النبي ﷺ قلت:=

في السَّلَم[١] ، والسَّلَمُ نوع بيعٍ .

واشتراط العينيّة[٢] في البيع[٣] المشروع قائمٌ في الجملة ، ثمّ سقط هذا الشّرط في السّلم أصلاً ، حتّىٰ كانت العينيّة في المسلَم فيه مفسداً للعقد لا مصحّحاً[٤] .

وكان سقوط هذا الشّرط للتّيسير علىٰ المحتاجين ؛ حتّىٰ يتوصّلوا إلىٰ مقصودهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم ، ويَتوصّلَ صاحبُ الدّراهم إلىٰ مقصوده من الرّبح ، فكانت رخصةً من حيث إخراج السّبب من أن يكون موجِباً اعتبارَ العينيّة فيه ، مع بقاء هذا النّوع من السّبب موجِباً له في الجملة .

وكذلك المسح علىٰ الخفّين : رخصةٌ مشروعةٌ لليسر ، علىٰ معنىً أنّ استتار القدم بالخفّ يمنع سراية الحدث إلىٰ القدم ، لا علىٰ معنىً أنّ الواجب من غَسل الرِّجل[٥] يتأدّىٰ بالمسح .

ولهذا يُشترط أن يكون اللّبس علىٰ طهارةٍ في الرّجلين ، وأن يكون أوّل

= يا رسول الله ، يأتيني الرجل يسألني بيع ما ليس عندي ، أبيعه منه ثم أبتاعه له من السوق ، فقال: لا تبع ما ليس عندك .

(١) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري ، كتاب السلم ، باب السلم في كيل معلوم ، رقم (٢١٢٤) ، ومسلمٌ ، كتاب البيوع ، باب السلم ، رقم (١٦٠٤) عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث فقال: (من أسلف في شيءٍ ففي كيلٍ معلومٍ إلىٰ أجلٍ معلومٍ) .

(٢) في هامش (ك): (أي: كون المبيع معيَّنًا شرطٌ في البيع ، وسقط في السَّلَم للرخصة) .

(٣) في (ط): (المبيع) .

(٤) في (ط) ، (ف): (مفسدةً للعقد لا مصححةً) .

(٥) لسراية الحدث إلىٰ القدم حيث زال المانع ، ثم إن كان محدثاً يتوضأ بكماله ويصلي ، وإن لم يكن محدثاً يغسل قدميه لا غير . الهداية: ١/٣٠ ، وبدائع الصنائع: ١/٨٨ .

الحدث بعد اللُّبس طارئاً علىٰ طهارةٍ كاملةٍ[1]، ولو نزع الخفّ بعد المسح يلزمه غسل الرّجل[2].

فعرفنا أنّ التّيسير من حيث إخراج السّبب الموجب للحدث من أن يكون عاملاً في الرّجل ما دام مستتراً بالخفّ، وتقدُّمُ الخفّ علىٰ الرِّجل في قَبول حكم الحدث ما لم يخلعهما، مع بقاء أصل السّبب في الجملة.

وكذلك الزّيادة في مدّة المسح للمسافر: فإنّه رخصةٌ، من حيث إنّ السّبب لم يبق في حقّه موجِباً غَسل الرّجل[3] بعد مضيّ يومٍ وليلةٍ، ما لم ينزع الخفّ.

وعلىٰ هذا[4] ذَكَرَ في كتاب الإكراه: أنّ من اضطُرّ إلىٰ تناول الميتة، أو شرب الخمر؛ لخوف الهلاك علىٰ نفسه من الجوع أو العطش، أو للإكراه؛ فإنّه لا يسعه الامتناع من ذلك، ولو امتنع حتّىٰ مات كان آثماً[5]؛ لأنّ السّبب غير موجِبٍ للحكم عند الضّرورة؛ للاستثناء المذكور في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فالمستثنىٰ لا يتناوله الكلام موجِباً لحكمه، ولكن السّبب بهذا الاستثناء لم ينعدم أصلاً، فكانت الرّخصة ثابتةً باعتبار عذر العبد خرج به السّبب من أن يكون موجِباً للحكم في حقّه. ويلتحق الحرام في هذه

(١) أي أن المحدث إذا غسل رجليه أولاً، ولبس خفيه، ثم أتم الوضوء قبل أن يحدث، ثم أحدث جاز له أن يمسح علىٰ الخفين، وإن لبس خفيه ثم أحدث قبل إكمال الطهارة لم يجز له أن يمسح عليهما. ينظر: المبسوط ٩٩/١، بدائع الصنائع ٩/١، تبيين الحقائق ٤٧/١.

(٢) في (ط): (رجليه). ينظر: المبسوط ١٠٢/١، بدائع الصنائع ١٢/١، تبيين الحقائق ٥٠/١.

(٣) في (د): (الرجلين).

(٤) في (ط) زيادة: (ما).

(٥) ينظر: المبسوط ٤٧/٢٤، بدائع الصنائع ١٨١/٧، الهداية ٢٧٧/٣.

الحالة في حقّه بالحلال ؛ لمّا انعدم سبب الحرمة في حقّه.

ومن امتنع من تناول الحلال حتّىٰ يُتلف نفسه يكون آثماً.

يوضّحه: أنّ سبب الحرمة وجوب صيانةُ عقله عن الاختلاط أو الفساد[1] بشرب الخمر ، وصيانةُ بدنه عن ضرر تناول الميتة ، وصيانةُ البعض لا يتحقّق في إتلاف الكلّ ؛ فكان الامتناع في هذه الحالة إتلافاً للنّفس ، من غير أن يكون فيه تحصيل ما هو المقصود بالحرمة ؛ فلا يكون مطيعاً ربّه ، بل يكون متلفاً نفسه بترك التّرخّص ، فيكون آثماً.

ومن هذا النّوع ما قال علماؤنا رحمهم الله: إنّه لا يجوز للمسافر أن يصلّي الظّهر أربعاً في سفره[2] ؛ وأنّ ذلك منه بمنزلة ما لو صلّىٰ المقيم الفجر أربعاً ؛ لأنّ السّبب لم يبق في حقّه موجِباً إلا ركعتين ؛ فكانت الأخريان نفلاً في حقّه.

ولهذا يباح له تركهما لا إلىٰ بدلٍ ، وخلطُ النّفل بالفرض قصداً لا يحلّ ، وأداء النّفل قبل إكمال الفرض يكون مفسداً للفرض ، فإذا لم يقعد القعدة الأولىٰ فسدت صلاته[3].

فالشّافعيّ رحمه الله يقول: السّبب موجِبٌ للظّهر أربع ركعاتٍ ، إلا أنّه يرخّص[4] له في الاكتفاء بالرّكعتين ؛ لدفع مشقّة السّفر[5] ، فإن أكمل الصّلاة كان مؤدّياً

(١) في (ف): (والفساد).

(٢) ينظر: المبسوط ٢٣٩/١ ، بدائع الصنائع ٩٢/١ ، تبيين الحقائق ٢١٠/١.

(٣) ينظر: المبسوط ٢٣٩/١ ، بدائع الصنائع ٩٣/١ ، تبيين الحقائق ٢١٠/١.

(٤) في (ط): (رخص).

(٥) ينظر: الأم ١٧٩/١ ، الحاوي ٣٦٢/٢ ، المجموع ٢٧٣/٤.

للفرض بعد وجود سببه ، فيستوي هو والمقيم في ذلك(١) ؛ كما إذا صام المسافر في شهر رمضان(٢).

وجَعَلَ معنى الرّخصة(٣) في تخييره بين أن يؤدّي فرض الوقت بأربع ركعاتٍ ، وبين أن يؤدّي ركعتين = بمنزلة العبد يأذن له مولاه في أداء الجمعة ، فإنّه يتخيّر بين أن يؤدّي فرض الوقت بالجمعة ركعتين ، وبين أن يؤدّي بالظّهر أربعاً(٤).

وهذا غلطٌ منه يتبيّن عند التّأمّل في مورد الشّرع ، على ما رُوي أنّ عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله ما بالنا نصلّي في السّفر ركعتين ونحن آمنون؟ فقال: «هذه صدقةٌ تصدّق الله عليكم ، فاقبلوا صدقته»(٥).

ونحن نعلم أنّ المراد: التّصدّق بالإسقاط عنّا ، وما يكون واجباً في الذمّة فالتّصدّق ممّن له الحقّ بإسقاطه يكون كالتّصدّق بالدَّين على من عليه الدَّين(٦) ، ومثل هذا الإسقاط إذا لم يتضمّن معنى التّمليك لا يرتدّ بالرّدّ ، كالعفو عن

---

(١) الأم: ٢/٢٧٨ ، وروضة الطالبين: ١/٤٨٣ .

(٢) كما أن المسافر في رمضان إذا صام ولم يأخذ بالرخصة جاز صومه اتفاقاً ، كذلك المصلي إذا أتم الركعات الأربع ولم يأخذ بالرخصة جازت صلاته ، وتقع الركعات الأربع عن الفرض. حاشية ابن عابدين: ٦/٢٠٧ ، والأم: ٢/٢٧٨ ، ٤/٣٧١ ، روضة الطالبين: ٢/٢٣٦ .

(٣) والمراد به الشافعي رحمه الله .

(٤) ينظر: الأم ١/١٨٩ ، روضة الطالبين ٢/٣٤ ، مغني المحتاج ١/٢٧٧ .

(٥) أخرجه مسلمٌ في صحيحه ، كتاب صلاة المسافرين ، باب صلاة المسافرين ومصدرها ، رقم (٦٨٦) من حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه .

(٦) في هامش (ك): (قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾) .

القِصاص[١]، وكذلك إذا لم يكن فيه معنىٰ الماليّة لا يرتدّ بالرّدّ، ولا يتوقّف علىٰ القبول، كالطّلاق[٢]وإسقاط الشّفعة[٣].

فبهذا يتبيّن: أنّ السّبب لم يَبق موجِباً للزّيادة علىٰ الرّكعتين بعد هذا التّصدّق، وأنّ[٤] معنىٰ التّرخّص في إخراج السّبب من أن يكون موجِباً للزّيادة علىٰ الرّكعتين في حقّه، لا في التّخيير؛ فإنّ التّخيير عبارةٌ عن تفويض المشيئة إلىٰ المخيَّر، وتمليكه منه، وذلك لا يتحقّق هنا؛ فالعبادات إنّما تلزمنا بطريق الابتلاء، قال الله تعالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧، الملك: ٢]، وتفويض المشيئة إلىٰ العبد بهذه الصّفة في أصل الوجوب أو في مقدار الواجب يُعدِم معنىٰ الابتلاء.

وبهذا تبيّن: أنّ المراد من قوله ﷺ: «فاقبلوا صدقته»: بالوقوف علىٰ أداء الواجب من غير خلط النّفل به، وهكذا نقول في الصّوم، إلا أنّ الرّخصة هناك في تأخير الحكم عن السّبب، وليس للعبد[٥] اختيارٌ في ردّ ذلك، إلا أنّ أصل السّبب موجِبٌ في حقّه.

ولهذا يلزمه القضاء إذا أدرك عدّةً من أيّامٍ أخر[٦].

---

(١) فإذا عفا الولي عن القصاص سقط القصاص، ولا يتوقف علىٰ رضا القاتل. الهداية: ٥٠١/٤، والاختيار: ٤٤٣/٥.

(٢) فإذا طلق الرجل زوجته لا يملك الرجوع عن ذلك، ولا يتوقف علىٰ قبولها. الهداية: ٢٥٠/١، والاختيار: ١٤٧/٣.

(٣) فإذا سقط الجار حقه في الشفعة، لا يملك الرجوع عن هذا الإسقاط، ولا يتوقف علىٰ القبول من الطرف الثاني. الهداية: ٣٦٤/٤، والاختيار: ٣٠٧/٢.

(٤) في (ط): (فإن).

(٥) في (ط): (للعباد).

(٦) الهداية: ١٣٦/١، وبدائع الصنائع: ٢٤٩/٢.

وبيان هذا في قوله ﷺ: «إنّ الله وضع عن المسافر شطر الصّلاة وأداء الصّوم»[1].

يحقّق ما ذكرنا: أنّ المشيئة التّامّة والاختيار الكامل لا تثبت للعبد أصلاً؛ فإنّ ذلك ربوبيّةٌ[2]، وذلك معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، أي: يتعالىٰ عن أن يكون له رِفقٌ فيما يختار، ويتعالىٰ عن أن يكون اختياره[3] لدفع ضررٍ عنه.

وهذا هو الاختيار الكامل، فأمّا الاختيار للعبد لا ينفكّ عن معنىٰ الرّفق به، وذلك في أن يجرّ إلىٰ نفسه منفعةً باختياره، أو يدفع عن نفسه ضرراً.

ألا ترىٰ أنّ الله تعالىٰ خيّر الحالف بين الأنواع الثّلاثة في الكفّارة؛ ليحصّل المكفِّر الرّفقَ لنفسه باختيار الأيسر عليه، وهذا لا يتحقّق في التّخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد بوجهٍ، وسواءٌ صلّىٰ ركعتين أو أربعاً فهو ظُهرٌ. وببدائِهِ العقول يُعلم أنّ الرّفق متعيّنٌ في أداء الرّكعتين.

فمَن قال بأنّه يتخيّر بين الأقلّ والأكثر، من غير رفقٍ له في ذلك؛ فإنّه لا يُثبت له خياراً يليق بالعبوديّة والعجز، وخطأُ هذا غير مشكلٍ.

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الصوم، باب اختيار الفطر، رقم (٢٤٠٨)، وابن ماجه، كتاب الصوم، باب ما جاء في الإفطار للحامل، رقم (١٦٦٧)، والنسائي، كتاب الصوم، باب ذكر وضع الصيام عن المسافر، رقم (٢٢٧٤)، وحسنه الترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في الرخصة في الإفطار للحبلىٰ والمرضع، رقم (٧١٥)، وصححه ابن خزيمة (٢٠٤٢) من حديث أنس بن مالكٍ الكعبي رضي الله عنه.

(٢) في (ط): (بربوبيةٍ).

(٣) في (ط): (له اختيار).

ومَن يقول بأنّ للعبد أن يردّ ما أسقط الله تعالىٰ عنه بطريق التّصدّق عليه؛ فخطؤه لا يشكل أيضاً؛ لأنّ عفو الله تعالىٰ عن العباد في الآخرة لا يقول فيه أحدٌ من العقلاء: إنّه يرتدّ بردّ العبد، أو إنّه[1] تخييرٌ للعبد.

وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة؛ لأنّ الجمعة غير الظّهر، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما علىٰ الآخر[2]، وعند المغايرة لا يتعيّن الرّفق في الأقلّ عدداً، فأمّا ظُهر المسافر وظُهر المقيم[3]واحدٌ[4] في الحكم، فبالتّخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقّق شيءٌ من معنىٰ الرّفق فيه.

ونظير هذا: العبدُ[5] إذا جنىٰ جنايةً يخيَّر المولىٰ بين الدّفع والفداء[6]، فإن أعتقه المولىٰ وهو لا يعلم بالجناية، أو كان الجاني مدبَّراً؛ تكون علىٰ المولىٰ قيمته، ولا خيار له في ذلك[7]؛ لأنّ الجنس لمّا كان واحداً فالرّفق كلّه متعيّنٌ في الأقلّ.

وكذلك من اشترىٰ شيئاً لم يره ثبت له خيار الرّؤية[8]؛ لتحقيق معنىٰ الرّفق باسترداد الثّمن عند فسخ البيع[9]. وفي السَّلَم لا يثبت خيار الرّؤية[10]؛ لأنّ بردّ

---

(١) في (ط): (وإنه).

(٢) ينظر: المبسوط ٣٢/٢، بدائع الصنائع ٢٥٦/١، تبيين الحقائق ٢٢٢/١.

(٣) في (ط): (فأما ظهر المقيم وظهر المسافر).

(٤) في (ط): (فواحدٌ).

(٥) في (ط) زيادة: (الجاني).

(٦) ينظر: المبسوط ٢٢١/٧، الهداية ٢٠٣/٤، البحر الرائق ٧٢/٨.

(٧) ينظر: المبسوط ١١٢/١٨، بدائع الصنائع ٢٦٦/٧، تبيين الحقائق ١٧٤/٥.

(٨) ينظر: بدائع الصنائع ٢٩٢/٥، الهداية ٣٢/٣، البحر الرائق ٢٨/٦.

(٩) في (ف): (العقد).

(١٠) ينظر: المبسوط ١٣٩/١٢، الهداية ٧٥/٣، البحر الرائق ١٧٧/٦.

المقبوض لا يُتوصّل إلى التّرفّق[1] باسترداد الثّمن، ولكنّه يرجع بمثل المقبوض، فلا يظهر فيه معنى الرّفق.

فإن قيل: معنى الرّفق هنا يتحقّق من حيث إنّ ثوابه في أداء الأربع أكثر، وأداء الرّكعتين على بدنه أيسر، فالتّخيير لهذا المعنى.

قلنا: أحكام الدّنيا لا تُبنى على ما هو من أحكام الآخرة، وهو نيل الثّواب، مع أنّ الثّواب كلّه في امتثال الأمر بأداء الواجب، لا في عدد الرّكعات؛ فإنّ جمعة[2] الحُرّ في الثّواب لا تكون دون ظُهر العبد، وفجر المقيم في الثّواب لا يكون دون ظُهره.

فعرفنا أنّ هذا المعنى لا يتحقّق في[3] الصّلاة أيضاً، وإنّما يتحقّق معنى الرّفق في الصّوم من الوجه الذي قرّرنا: أنّ في الفطر نوع رفقٍ له، وفي الصّوم نوع رفقٍ آخر، فكان التّخيير بينهما مستقيماً.

ويُخرّج على هذا: من نذر صوم سنةٍ إن فعل كذا، ففعل، وهو معسرٌ؛ فإنّه يتخيّر بين صوم ثلاثة أيّامٍ، وبين صوم سنةٍ على قول محمّدٍ ﵀، وهو روايةٌ عن أبي حنيفة ﵁، رجع إليه قبل موته بأيّامٍ[4]؛ لأنّهما مختلفان حكماً، ففي صوم سنةٍ وفاءٌ بالمنذور، وأداءُ ما هو قربةٌ ابتداءً، وصومُ ثلاثة أيّامٍ كفّارةٌ لما لحقه بخُلف الوعد المؤكَّد باليمين، وقد بيّنّا: أنّ التّخيير عند المغايرة يتحقّق فيه معنى الرّفق.

(١) في (ف)، (د): (الترفق).
(٢) في (ف): (فجمعة الحر).
(٣) في (ط) زيادة: (ثواب).
(٤) ينظر: الهداية ٢/٧٦، البحر الرائق ٤/٣٢٠، حاشية ابن عابدين ٧/٤٥.

ولا يدخل على ما ذكرنا التّخيير المذكور في حقّ موسى عليه السلام[1]، فيما التزمه من الصّداق بين الأقلّ والأكثر في جنسٍ واحدٍ، كما قال تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَ﴾ [القصص: ٢٧]؛ لأنّ الزّيادة على الثّماني كان فضلاً من عنده يتبرّع[2] به. فأمّا الواجب من الصّداق هو الأقلّ عيناً[3].

هكذا نقول نحن في مسألة الخلاف، فالفرض ركعتان عيناً[4]، والزّيادة على ذلك[5] نفلٌ مشروعٌ للعبد، يتبرّع به من عنده، ولكنّ الاشتغال بأداء النّفل قبل إكمال الفرض مفسدٌ للفرض[6].

(١) في (ط) زيادة: (أنه).

(٢) في (ط): (متبرعاً).

(٣) في (ط): (الأقل عندنا).

(٤) في (ط): (ركعتان عندنا).

(٥) في (ط): (عليه).

(٦) في (ط) زيادة: (والله أعلم).

بَاب
أسماء صيغة الخطاب في تناوله المسمّيات وأحكامها

قال ﷺ: اعلم بأنّ هذه الأسماء أربعةٌ: الخاصّ، والعامّ، والمشترك، والمؤوّل.

فالخاصّ: كلّ لفظٍ موضوعٍ لمعنًى معلومٍ[1] على الانفراد، وكلُّ اسمٍ لمسمًّى معلومٍ[2] على الانفراد.

ومنه يقال: اختُصَّ فلانٌ بملك كذا، أي: انفرد به، ولا شركة للغير معه فيه. وخصّني فلانٌ بكذا، أي: أفرده لي، وفلانٌ خاصُّ فلانٍ، ومنه سُمّيت الخَصاصة؛ للانفراد عن المال وعن نيل أسباب المال مع الحاجة[3].

ومعنى الخصوص في الحاصل: الانفرادُ وقطعَ الاشتراك، فإذا أريد به خصوص الجنس قيل: إنسانٌ، وإذا أريد به خصوص النّوع قيل: رجلٌ، وإذا أريد به خصوص العين قيل: زيدٌ.

وأمّا العامّ: كلّ لفظٍ ينتظم جمعاً من الأسماء، لفظاً أو معنًى[4].

ونعني بالأسماء هنا: المسمّيات.

---

(١) في هامش (ك): (هذا في تخصيص الجنس والنوع، كإنسانٍ ورجل).

(٢) في هامش (ك): (وهذا في تخصيص العين، كزيد).

(٣) لسان العرب: ٢٤/٧، والمصباح المنير ص١٠٥، والتعريفات ص٩٩، مادة (خصص).

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه ٤١٩/١، كشف الأسرار ٥٥/١، التقرير والتحبير ٢٣٤/١.

وقولنا: لفظاً أو معنًى؛ تفسيرٌ للانتظام، أي: ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً مرّةً، كقولنا: زيدون؛ ومعنًى تارةً، كقولنا: «من»، و«ما»، وما أشبههما.

ومعنى العموم لغةً: الشّمول، تقول العرب: عمّهم الصّلاح والعدل، أي: شمِلهم، وعمَّ الخِصب، أي: شمِل البلدان أو الأعيان. ومنه سمّيت النّخلة الطّويلة: عَميمةً[1]. والقرابة إذا اتّسعت انتهت إلى العمومة[2].

فكلّ لفظٍ ينتظم جمعاً من الأسماء يسمَّى عامّاً؛ لمعنى[3] الشّمول، وذلك نحو اسم: الشّيء، فإنّه يعُمّ الموجودات كلّها عندنا.

وذكر أبو بكرٍ الجصّاص رحمه الله: أنّ العامّ ما ينتظم جمعاً من الأسامي أو المعاني[4].

وهذا غلطٌ منه؛ فإنّ تعدّد المعاني لا يكون إلا بعد التّغاير والاختلاف، وعند ذلك اللّفظُ الواحدُ لا ينتظمها[5]؛ وإنّما يحتمل أن يكون كلّ واحدٍ منها[6]

(١) لأنها تامة في طولها والتفافها. القاموس المحيط ص١٠٢٩، ولسان العرب: ٤٢٧/١٢، مادة (عمم).

(٢) ينظر: لسان العرب، مادة: عمم ٤٣٥/١٢، تاج العروس، مادة: عمم ١٤٣/٣٣.

(٣) في (ف): (بمعنى).

(٤) لم أجد هذا النقل فيما طبع من كتاب الفصول للجصاص، ولعله فيما فقد منه، وقد نفى محققه د/عجيل النشمي نسبة هذا القول إليه، لكن قول السرخسي بعد: وهكذا رأيته في بعض النسخ من كتابه.. يقطع هذا الزعم. انظر: حاشية محقق الفصول ٢٩/١ ـ ٣٤، حاشية محقق تقويم أصول الفقه ٤٢١/١.

(٥) في (ف)، (د)، (ط): (ينتظمهما)، والضمير يرجع حينئذٍ على الأسامي والمعاني، والمثبت من (ك) مستقيمٌ كذلك.

(٦) في (ط): (منهما).

مراداً باللّفظ، وهذا يكون مشترَكاً لا عامّاً، ولا عموم للمشترك عندنا[١].

وقد نصّ الجصّاص في كتابه: علىٰ أنّ المذهب في المشترك أنّه لا عموم له[٢]، فعرفنا أنّ هذا سهوٌ منه في العبارة، أو هو مؤوّلٌ، ومراده: أنّ المعنىٰ الواحد باعتبار أنّه يعمّ المحالّ يسمّىٰ معانيَ مجازاً؛ فإنّه يقال: مطرٌ عامٌّ؛ لأنّه عمّ الأمكنة، وهو في الحقيقة معنًىٰ واحدٌ، ولكن لتعدّد المحالّ الذي تناوله سمّاه معانيَ[٣]. ولكن هذا إنّما يستقيم إذا قال: ما ينتظم جمعاً من الأسامي والمعاني.

قال رضي الله عنه: وهكذا رأيته في بعض النّسخ من كتابه؛ فأمّا قوله: أو المعاني، فهو سهوٌ[٤].

وذكر أنّ إطلاق لفظ العموم حقيقةٌ في المعاني والأحكام، كما هو في الأسماء والألفاظ، يقال: عمّهم الخوف، وعمّهم الخِصب، باعتبار المعنىٰ، من غير أن يكون هناك لفظٌ.

وهذا غلطٌ أيضاً؛ فإنّ المذهب أنّه لا عموم للمعاني حقيقةً، وإن كان يوصف به مجازاً[٥].

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٤٢٢، ميزان الأصول ١/٤٩١، تيسير التحرير ١/٢٣٥.

(٢) الفصول ١/٧٦.

(٣) الفصول ١/٧٦.

(٤) في (ط) زيادة: (منه).

(٥) قال في كشف الأسرار ١/٥٨: ولكن صدر الإسلام أبا اليسر رحمه الله ذكر في أصول الفقه أن الجصاص بقوله: «أو المعاني» لم يرد عموم المعاني، ولكن يحتمل أنه أراد بقوله من الأسماء والمعاني ما ينتظم جمعاً من الأعيان والأعراض فإنه إذا قال: المسلمون، عم المسلمين أجمع، وإذا قال الحركات عم الحركات كلها، وهي «المعاني» فيجعل أبو اليسر المعاني علىٰ حقيقته، وهذا أصح.

وسيأتيك بيان هذا الفصل في باب بيان إبطال القول بتخصيص العلل الشّرعيّة[1].

وأمّا المشترك: فكلّ لفظٍ يشترك فيه معانٍ أو أسامٍ، لا على سبيل الانتظام، بل على احتمال أن يكون كلّ واحدٍ هو المراد به على الانفراد، وإذا تعيّن الواحد مراداً به انتفى الآخر[2].

مثل اسم: العين، فإنّه للنّاظر، ولِعين الماء، وللشّمس، وللميزان، وللنّقد من المال، وللشّيء المعيّن؛ لا على أنّ جميع ذلك مرادٌ بمطلق اللّفظ، ولكن على احتمال كون كلّ واحدٍ مراداً بانفراده عند الإطلاق.

وهذا لأنّ الاسم يتناول كلّ واحدٍ من هذه الأشياء باعتبار معنًى غير المعنى الآخر، وقد بيّنّا أنّ اللّفظ الواحد لا ينتظم المعانيَ المختلفة.

وبيان هذا في لفظ: البينونة، فإنّه يحتمل معنى الإبانة، ومعنى البين[3]، ومعنى البيان؛ يقول الرّجل: بان فلانٌ عنّي، أي: هجرني، وبان العضو من الجسم، أي: انفصل، وبان لي كذا، أي: ظهر[4].

فيُعلم أنّ مطلق اللّفظ لا ينتظم هذه المعاني، ولكن يحتمل كلُّ واحدٍ منها أن يكون مراداً، ولهذا سمّيناه مشترَكاً.

فالاشتراك: عبارةٌ عن المساواة، وفي الاحتمال وجدت المساواة بينها[5]،

---

(١) سيأتي بحث ذلك في باب القياس (٣/٢٠٠).
(٢) ينظر: ميزان الأصول ٤٨٧/١، المغني (ص: ١٢٢)، أصول الشاشي ٣٦/١.
(٣) في (ف)، (د): (التبين).
(٤) لسان العرب، مادة: بين ٦٢/١٣، تاج العروس، مادة: بين ٢٩٣/٣٤.
(٥) في (ف)، (د)، (ط): (بينهما).

فبقي المراد به مجهولاً، لا يمكن العمل بمطلقه في الابتداء.

بمنزلة المجمَل، إلا أنّ الفرق بين المشترك والمجمل: أنّه[1] يُتوصّل إلىٰ العمل بالمشترك عند التّأمّل في صيغة اللّفظ لغةً، فيُرجَّح بعضُ المحتملات، ويعرُف أنّه هو المراد بدليلٍ في اللّفظ من غير بيانٍ آخر.

والمجمَل: ما لا يُستدرك المراد به بمجرّد التّأمّل في صيغة اللّفظ، ما لم يُرجع في بيانه إلىٰ المجمِل، ليصير المراد بذلك البيان معلوماً لا بدليلٍ في لفظ المجمَل[2].

وبيان المشترك في لفظ: القروء، فبين العلماء اتّفاقٌ أنّه يحتمل الأطهار، ويحتمل الحِيَض، وأنّه غير منتظِمٍ لهما، بل إذا حملناه علىٰ الحِيَض لدليلٍ في اللّفظ، وهو: أنّ المرأة لا تسمّىٰ ذاتَ القروء إلا باعتبار الحيض = ينتفي[3] كونُ الأطهار مراداً عندنا.

وإذا حمله الخصم علىٰ الأطهار لدليلٍ في اللّفظ، وهو: الاجتماع؛ أَخرج الحيضَ من أن يكون مراداً باللّفظ[4].

وعلىٰ هذا قال علماؤنا رحمهم الله: لو أوصىٰ بثلث ماله لمواليه، وله موالٍ أعتقوه، وموالٍ أعتقهم؛ لا تصحّ الوصيّة[5]؛ لأنّ الاسم مشتركٌ، يحتمل أن يكون المراد

---

(١) في (ط) زيادة: (قد).

(٢) انظر: معرفة الحجج الشرعية (ص: ٤٩٣)، نتائج العقول ٤٨٨/١، كشف الأسرار ٦٦/١.

(٣) في (ط): (فينتفي).

(٤) قال في مغني المحتاج ٣٨٥/٣: «لأن الطهر اجتماع الدم في الرحم، والحيض خروجه منه، وما وافق الاشتقاق كان اعتباره أولىٰ من مخالفته». وكذا في البحر المحيط: ١٢٧/٢.

(٥) ينظر: المبسوط ٤٣/١٢، الهداية ٢٥١/٤، مجمع الأنهر ٤٤٧/٤.

به هو المولىٰ الأعلىٰ، ويحتمل الأسفل.

وفي المعنىٰ تغايرٌ؛ فالوصيّة للأعلىٰ: لمعنىٰ المجازاة وشكراً للنّعمة، وللأسفل: للزّيادة في الإنعام والتّرحّمِ عليه، ولا ينتظم اللّفظ المعنيين جميعاً؛ للمغايرة بينهما، فبقي الموصىٰ له، مجهولاً.

ولو حلف لا يكلّم مواليَه؛ يتناول يمينُه الأعلىٰ والأسفل جميعاً[١]؛ باعتبار أنّ المعنىٰ الذي دعاه إلىٰ اليمين غير مختِلفٍ في الأعلىٰ والأسفل.

فلاتّحاد المعنىٰ لا يتحقّق فيه الاشتراك، بل اللّفظ في هذا الحكم بمنزلة العامّ؛ فإنّ اسم الشّيء يتناول الموجودات كلّها باعتبار معنًىٰ واحدٍ، وهو: صفة الوجود، فكان منتظِماً للكلّ، والمشترك احتماله الجمع من الأشياء باعتبار معانٍ مختلفةٍ، فعرفنا به أنّ المراد واحدٌ منها.

فاسم المَوالي إذا استعمله فيما يختلف فيه المعنىٰ والمقصود؛ كان مشتركاً. وفيما لا يختلف فيه المعنىٰ؛ كان بمنزلة العامّ.

وأمّا المؤوَّل فهو: تبيُّنُ بعض ما يحتمل المشترَك بغالب الرّأي والاجتهاد[٢]. من قولك: آل يؤول، أي: رجع، وأوّلته بكذا، أي[٣]: رجعته وصرفته إليه، ومآل هذا الأمر كذا، أي: تصير عاقبته إليه[٤].

---

(١) ينظر: الهداية ٤/٢٥١، مجمع الأنهر ٤/٤٤٧، الدر المختار ٦/٦٨٩.

(٢) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٤٢٧، المغني (ص: ١٢٢)، كشف الأسرار ١/٦٨.

(٣) في (ط): (إذا).

(٤) انظر: لسان العرب، مادة: أول ١١/٣٣، تاج العروس، مادة: أول ٢٨/٣٩.

فالمؤوَّل: ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترَك، بواسطة الرّأي[1]. قال تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي: عاقبته وما يؤول إليه الأمر[2].

وهو خلاف المجمَل، فالمراد بالمجمَل إنّما يُعرف ببيانٍ من المجمِل وذلك البيان يكون تفسيراً يُعلم به المراد بلا شبهةٍ، مأخوذٌ من قولك: أسفر الصّبح أي[3]: أضاء وظهر ظهوراً منتشراً، وأسفرت المرأة عن وجهها، أي: كشفت وجهها[4].

وهذا اللّفظ[5] مقلوبٌ من التفسير[6]، فالمعنىٰ فيهما واحدٌ، وهو الانكشاف والظّهور علىٰ وجهٍ لا شبهة فيه[7]، ومنه قوله ﷺ: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النّار»[8]، يعني: قطَعَ القولَ بأنّ المراد هذا برأيه؛ فإنّ من فعل ذلك فكأنّه نصب نفسه صاحب الوحي؛ فليتبوّأ مقعده من النّار.

---

(١) في (ط): (الأمر).

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/٢٠٣، تفسير البغوي ٢/١٦٤.

(٣) في (ط): (إذا).

(٤) لسان العرب: ٤/٣٧٠، والمصباح المنير: ص١٦٨، مادة (سفر).

(٥) أي: لفظ: أسفر.

(٦) في (ك): (التسفير)، والمثبت من بقية النسخ، وهو أليق بالسياق؛ لأنَّ قوله قبله: (وهذا اللفظ) يرجع فيما يبدو لأقرب مذكور، وهو: أسفر.

(٧) ينظر: لسان العرب، مادتي: سفر، فسر ٤/٣٦٧، تاج العروس، مادتي: سفر، فسر ١٢/٣٨، ١٣/٣٢٣.

(٨) لم أجده بهذا اللفظ، وأقرب ما وقفت عليه للفظ الكتاب ما أخرجه ابن أبي شيبة في فضائل القرآن، باب من كره أن يفسر القرآن ٦/١٣٦، وأحمد ١/٢٣٣، والترمذي في التفسير، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، وصححه (٢٩٥٠) عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (من قال في القرآن بغير علمٍ فليتبوأ مقعده من النار).

وبهذا يتبيّن خطأ المعتزلة ـ عليهم غضب ربّ العزّة ـ أنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ لِما هو الحقّ حقيقةً[1]؛ فالاجتهاد عبارةٌ عن غالب الرّأي؛ فمن يقول: إنّه يُستدرك به الحقّ قطعاً بلا شبهةٍ؛ فإنّه داخلٌ في جملة من تناولهم هذا الحديث.

وصار **الحاصل**: أنّ العامّ أكثر انتظاماً للمسمّيات من الخاصّ.

والخاصّ في معرفة المراد به أثبت من المشترَك؛ ففي المشترَك احتمال[2] المراد، ومع الاحتمال لا يتحقّق الثّبوت.

والمشترَك في إمكان معرفة المراد عند التّأمّل في لفظه أقوىٰ من المجمَل، فليس في المجمَل إمكان ذلك بدون البيان، علىٰ ما نذكره في بابه إن شاء الله[3].

(١) ينظر: المعتمد ٢/٣٧٠، شرح العمد ٢/٢٣٥، البحر المحيط ٤/٥٤٠.
(٢) في (ط) زيادة: (غير).
(٣) يأتي (١/٥٠٨).

فَصْــلٌ
في بيان حكم الخاصّ

قال رضي الله عنه: حكم الخاصّ: معرفة المراد باللّفظ، ووجوب العمل به فيما هو موضوعٌ له لغةً، لا يخلو خاصٌّ عن ذلك.

وإن كان يحتمل أن يغيَّر اللّفظ عن موضوعه عند قيام الدّليل، فيصير عبارةً عنه مجازاً، ولكنّه غير محتملٍ للتّصرّف فيه بياناً؛ فإنّه مبيَّنٌ في نفسه، عاملٌ فيما هو موضوعٌ له بلا شبهةٍ.

وعلىٰ هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله تعالىٰ: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: إنّ المراد الحيض[١]؛ لأنّا لو حملناه علىٰ الأطهار كان الاعتداد بقرأين وبعضِ الثّالث، ولو حملناه علىٰ الحيض، كان التّربّص بثلاثة قروءٍ كوامل[٢].

واسم الثّلاث موضوعٌ لعددٍ معلومٍ لغةً لا يحتمل النّقصان عنه، بمنزلة اسم الفرد، فإنّه لا يحتمل العدد، واسمُ الواحد ليس فيه احتمال المثنّىٰ، ففي حمله علىٰ الأطهار تركُ العمل بلفظ الثّلاث فيما هو موضوعٌ له لغةً، ولا وجه للمصير إليه.

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٩٣، الهداية ٢/٢٨، تبيين الحقائق ٣/٢٦.

(٢) الطلاق المشروع هو ما كان في الطهر، فإذا طلقها في طهر واحتسبناه من العدة، كانت العدة طهرين وبعض الثالث، وإن لم يحتسب كانت العدة ثلاثة أطهار وبعض الثالث، علىٰ أن بعض الطهر لا يسمىٰ طهراً، ولو سمي لكان الثالث كذلك، فإذا مضىٰ من الثالث شيء يحل بها التزوج، وهذا بخلاف الإجماع. التوضيح: ١/٨٤.

وقلنا في قوله: ﴿ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ ﴾ [الحج: ٧٧]: إنّ فرض الرّكوع يتأدّىٰ بأدنىٰ الانحطاط[(١)]؛ لأنّ اللّفظ لغةً موضوعٌ للميل عن الاستواء، يقال: ركعت النّخلة إذا مالت، وركع البعير إذا طأطأ رأسه[(٢)].

فما[(٣)] كان صفةُ الاعتدال به ليكون فرضاً ثابتاً بهذا النصّ؛ لا يكون عملاً بما وُضع له هذا الخاصّ لغةً، ولكن إنّما تَثبت[(٤)] صفةُ الاعتدال بخبر الواحد؛ فيكون موجِباً العمل، ممكِّناً للنّقصان في الصّلاة إذا تركه، ولا يكون مفسداً للصّلاة؛ لأنّ ذلك حكم ترك الثّابت بالنصّ[(٥)].

ومن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، فالطّواف موضوعٌ لغةً لمعنًى معلومٍ لا شبهة فيه، وهو: الدّوران حول البيت[(٦)]، ثمّ إلحاق شرط الطّهارة بالدّوران ـ ليكون فرضاً لا يعتدّ الطّواف بدونه ـ لا يكون عملاً بهذا الخاصّ، بل يكون نسخاً له.

وجعلُ الطّهارة واجباً فيه حتّىٰ يتمكّن النّقصان بتركه، يكون عملاً بموجَب كلّ دليلٍ؛ فإنّ ثبوت شرط الطّهارة بخبر الواحد، وهو موجِبٌ للعمل، فبتركه يتمكّن النّقصان في العمل شرعاً، فيؤمر بالإعادة أو الجبر بالدّم ليرتفع به النّقصان[(٧)].

(١) ينظر: المبسوط ١٨٩/١، بدائع الصنائع ١٠٥/١، البحر الرائق ٣١٦/١.
(٢) لسان العرب: ١٣٣/٨، والمصباح المنير: ص١٤٤، مادة (ركع).
(٣) في هامش (ك): (أي: فالذي).
(٤) في (ط): (يكون).
(٥) الاطمئنان في الأركان واجب عند الإمام ومحمد، حتىٰ تجب سجدتا السهو إذا تركه سهواً، وهو فرض عند أبي يوسف، لا تجوز الصلاة بدونه. الهداية: ٥٣/١، وبدائع الصنائع: ٣٩٨/١.
(٦) لسان العرب: ٢٢٥/٩، والمصباح المنير: ص٢٢٧، مادة (طوف).
(٧) الهداية: ١٧٩/١، وبدائع الصنائع: ٣٠٩/٢.

ومن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ الآية [المائدة: ٦]، فإنّ اللّفظ موضوعٌ لغةً لغَسل هذه الأعضاء؛ ففرضيّة الغسل في المغسولات والمسحِ في الممسوح[١] ثابتٌ بهذا الخاصّ[٢]، واشتراطُ النّيّة والموالاة والتّرتيب والتّسمية، ليكون فرضاً لا يزول الحدث بدونها، مع وجود الغَسل والمسحِ = لا يكون عملاً بهذا الخاصّ، بل يكون نسخاً له[٣].

وجعلُ ذلك واجباً أو سنّةً للإكمال ـ كما هو موجَب خبر الواحد ـ يكون عملاً بكلّ دليلٍ، ومراعاةً لمرتبة كلّ دليلٍ.

فتبيّن أنّ فيما يذهب إليه الخصم حطَّ درجة النّصّ عن مرتبته، أو رفْعَ درجة خبر الواحد فوق مرتبته، فلا يكون القول به صحيحاً.

وقال الشّافعيّ في قوله[٤]: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]: فإنّ القطع لفظٌ خاصٌّ لمعنًىٰ معلومٍ؛ فإبطال[٥] عصمة المال والتّقوّم الذي كان ثابتاً قبل فعل السّرقة، أو بعده قبل القطع = لا يكون عملاً بالخاصّ[٦]، بل يكون زيادةً أثبتّموه بالرّأي، أو بخبر الواحد؛ فقد دخلتم فيما أبيتم[٧]!

(١) في (ط): (الممسوحات).

(٢) في (ط): (النص).

(٣) حكم هذه الأشياء كلها سنة عند الحنفية، لأنها زيادة علىٰ النص والزيادة علىٰ النص نسخ كما قرره علماء الحنفية. انظر: الهداية ١/١٣، وبدائع الصنائع ١/١٠٦.

(٤) قوله: (في قوله): ليس في (ك)، والمثبت من بقية النسخ.

(٥) في (ف): (وإبطال).

(٦) في (ط): (بهذا الخاص).

(٧) تفصيل المسألة: إذا وجب علىٰ السارق الحد، وكانت العين المسروقة قائمة في يده، ردت إلىٰ صاحبها، فإن هلكت أو استهلكها لا يضمنها عند الحنفية، وروىٰ الحسن عن أبي حنيفة أنه يضمن=

ولكنّا نقول: ما أثبتنا ذلك إلا بلفظٍ خاصٍّ في الآية، وهو قوله تعالىٰ: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾[1] [المائدة: ٣٨]. فاسم الجزاء يطلق علىٰ ما يجب حقّاً للّه تعالىٰ بمقابلة أفعال العباد، فيثبت بهذا اللّفظ الخاصّ أنّ القطع حقّ الله تعالىٰ خالصاً، وتبيّن به أنّ سببه جنايةٌ علىٰ حقّ الله تعالىٰ.

ولا يجب القطع إلا باعتبار العصمة والتّقوّم في المسروق، فبه يتبيّن أنّ العصمة والتّقوّم عند فعل السّرقة صار حقّاً للّه تعالىٰ خالصاً، حيث وجب القطع باعتباره حقّاً له، ويتمّ ذلك بالاستيفاء؛ لأنّ ما يجب حقّاً للّه تعالىٰ فتمامه يكون بالاستيفاء، إذ المقصود به الزّجر، وذلك يحصل بالاستيفاء.

وبهذا التّحقيق تبيّن أنّ العصمة والتّقوّم لم يبق حقّاً للعبد، فلا يجب الضّمان به[2].

أو عرفنا ذلك من قوله تعالىٰ: ﴿جَزَآءَۢ﴾ [المائدة: ٣٨]؛ فإنّ الجزاء لغةً يستدعي الكمال، من قولهم: جزىٰ، أي: قضىٰ، أو جزأ بالهمزة، أي: كفىٰ[3]. وكمال الجزاء باعتبار كمال السّبب، وهو: أن يكون الفعل حراماً لِعينه[4]، فمع

= بالاستهلاك دون الهلاك. وقال الشافعي: القطع لا ينفي ضمان العين، فلا يجوز أن نبطل العصمة والضمان بالقطع، وعلىٰ السارق رد ما سرق، فإن تلف ضمنه وتقطع يده. الهداية: ٤٢١/٢، واللباب: ٢١٠/٣، والأم: ٥٧٠/١٢، ومغني المحتاج: ١٧٧/٤، وحاشية الجمل: ١٥١/٥.

(١) في (ط) زيادة: ﴿نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِ﴾.

(٢) الهداية: ٤٢١/٢، وكشف الأسرار: ٢٣٠/١.

(٣) ينظر: لسان العرب، مادتي: جزأ، جزىٰ ٤٥/١، تاج العروس، مادتي: جزأ، جزىٰ ١٧١/١.

(٤) أي أن متعلق التحريم وسببه في معنىٰ في نفسه وذاته، وليست تلك الحرمة مكتسبة من حال تعرض له.

بقاء العصمة والتّقوّم حقّاً للمالك لا يكون الفعل حراماً لعينه، بل لغيره، وهو: حقّ المالك.

فعرفنا أنّه إنّما لم تبق العصمة والتّقوّم في المحلّ حقّاً للعبد عندنا، باعتبارٍ خاصٍّ منصوصٍ عليه، ولا يدخل عليه الملك، فإنّه يبقىٰ للمالك حتّىٰ يستردّه إن كان قائماً بعينه[1]؛ لأنّ مع بقاء الملك له لا تنعدم صفة الكمال في السّبب، وهو: كون الفعل حراماً لعينه.

ألا ترىٰ أنّ العصير إذا تخمّر يبقىٰ مملوكاً[2]، ويكون الفعل عنه[3] حراماً لعينه، حتّىٰ يجب الحدّ بشربه، ولكن لم يبق معصوماً متقوِّماً؛ لأنّه حينئذٍ يكون بمنزلة عصير الغير، فلا يكون شربه حراماً لعينه.

ثمّ وجوب القطع باعتبار العصمة والتّقوّم في محلّ مملوكٍ، فأمّا المالك فهو غير معتبرٍ فيه لِعينه[4]، بل ليَظهر السّبب بخصومته عند الإمام[5]، ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك نقيم الحدّ، نحو خصومة[6] المكاتَب والعبد[7] المستغرَق

(١) فإن كان المسروق موجوداً بعينه عند السارق استرده المالك، وإن لم يكن موجوداً فلا يضمنه. الهداية: ٤٢١/٢، وفتح باب العناية: ٢٥٤/٣، واللباب: ٢١٠/٣.

(٢) فالعصير إذا تخمر لا تنعدم ماليته، إنما يسقط تقومها في حق المسلم، لذلك لا قطع بسرقته، ولا يضمن متلفها وغاصبها. البناية: ٣٧٥/٦، وفتح باب العناية: ٢٤٣/٣.

(٣) في (ط)، (ف)، (د): (فيه).

(٤) لذلك لا يملك العفو عن الحد، لأنه حق لله تعالىٰ. الهداية: ٤٢١/٢، وفتح باب العناية: ١٩٠/٣.

(٥) فلا تقطع يد السارق إلا أن يحضر المسروق منه فيطالب بالسرقة. الهداية: ٤١٨/٢، واللباب: ٢٠٩/٣.

(٦) في (ط): (نقيم الحدَّ بخصومة).

(٧) في (ط) زيادة: (المأذون).

بالدّين في كسبه، والمتولّي في مال الوقف[1].

ونحن إنّما جعلنا ما وجب القطعُ باعتباره حقّاً للّه تعالىٰ؛ لضرورة كون الواجب محضَ حقّ الله تعالىٰ، وذلك في العصمة والتّقوّم دون أصل الملك.

ومن هذه الجملة: قوله تعالىٰ: ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ [النساء: ٢٤]، فالابتغاء موضوعٌ لمعنًىٰ معلومٍ، وهو: الطّلب بالعقد، والباء للإلصاق، فيثبت به اشتراط كون المال ملصقاً[2] بالابتغاء، تسميةً أو وجوباً[3].

والقولُ بتراخيه عن الابتغاء إلىٰ وجود حقيقة المطلوب، كما قاله الخصم في المفوِّضة: إنّه لا يجب المهر لها إلا بالوطء[4] = يكون ترْكَ العمل بالخاصّ، فيكون في معنىٰ النّسخ له، ولا يجوز المصير إليه بالرّأي.

ومن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىٓ أَزْوَٰجِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فالفرض لمعنًىٰ معلومٍ لغةً، وهو: التّقدير. والكناية[5] في قوله

(١) وكذلك كل من له يد حافظة سوىٰ المالك، لأن السرقة موجبة للقطع في نفسها، وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية، وهي شهادة رجلين بعد خصومة معتبرة مطلقاً، إذ الاعتبار لحاجتهم إلىٰ الاسترداد. الهداية: ٤١٨/٢، وفتح باب العناية: ٢٥٤/٣.

(٢) في (ط) زيادة: (به).

(٣) أي: بأن سمىٰ لها مهراً عند العقد، ووجوباً: بأن لم يسم لها مهراً، فيجب لها مهر مثلها إن دخل بها أو مات عنها. الهداية: ٢٢١/١.

(٤) وبه قال المالكية في المشهور، والحنابلة، والشافعية في الأظهر. ينظر: جامع الأمهات (ص: ٢٧٩)، الشرح الكبير للدردير ٣١٤/٢، روضة الطالبين ٢٨١/٧، مغني المحتاج ٢١١/٣، ٢٣٠، كشاف القناع ١٥٦/٥، مطالب أولي النهىٰ ٢١٨/٥.

(٥) في (ط): (والكتابة).

تعالىٰ: ﴿فَرَضۡنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] لمعنًىٰ معلومٍ لغةً، وهو: إرادة المتكلّم نفسه.

فالقول بأنّ المهر غير مقدّرٍ شرعاً[١]، بل يكون إيجاب أصله بالعقد، وبيان مقداره مفوَّضاً إلىٰ رأي الزّوجين = يكون ترْكَ العمل بهذا الخاصّ؛ وإنّما العمل به ـ فيما قلنا: إنّ وجوب أصله وأدنىٰ المقدار فيه ثابتٌ شرعاً ـ لا خِيار له فيه للزّوجين[٢].

ومن هذا النّوع: ما قال محمّدٌ والشّافعيّ في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]: إنّ كلمة «حتّىٰ» موضوعٌ لمعنًىٰ معلومٍ لغةً، وهو: الغاية والنّهاية؛ فجعلُه بمعنىٰ: موجبٍ حِلًّا حادثاً؛ يكون ترْكَ العمل بهذا الخاصّ[٣]، وإنّما العمل به في أن يُجعل غايةً للحرمة الحاصلة في المحلّ، ولا حرمة قبل استيفاء عدد الطّلاق، ولا تصوُّر للغاية قبل وجود أصل الشّيء؛ فإنّ المنتهيَ بالغاية بعض الشّيء، فكيف يتحقّق قبل وجود أصله؟ بل

(١) وهو قول الشافعية، فلا حد لأقله عندهم، وكل ما جاز ثمناً أو مثمناً أو أجرة، جاز جعله صداقاً، فإن انتهىٰ في القلة إلىٰ حد لا يتمول فسدت التسمية. روضة الطالبين: ٥/٥٧٥، ومغني المحتاج: ٣/٢٢٠.

(٢) وأقل المهر عند الحنفية عشرة دراهم، ولو تزوجها، ولم يسم لها مهراً، أو تزوجها علىٰ أن لا مهر لها، فلها مهر مثلها، هذا إن دخل بها أو مات عنها، ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة، ولو تزوجها وسمىٰ لها دون العشرة فلها العشرة، ولو طلقها قبل الدخول بها فلها خمسة دراهم. الهداية: ١/٢٢٢، وبدائع الصنائع: ٢/٥٦١.

(٣) يشير إلىٰ مسألة الهدم في عدد الطلاق، وتفصيل المسألة: أن الرجل إذا طلق زوجته تطليقة أو تطليقتين، وبعد انقضاء عدتها تزوجت بزوج آخر، ثم طلقها الثاني، فعادت للزوج الأول، فهل تعود له بما تبقىٰ من الطلقات؟ ذهب الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف إلىٰ أن وطء الزوج الثاني يهدم كل ما مضىٰ من الطلقات، واحداً كان أم ثلاثاً، فتعود للزوج الأول بثلاث تطليقات، وذهب محمد والشافعي إلىٰ أن وطء الزوج الثاني يهدم الطلقات إذا كانوا ثلاثاً، ولا يهدم ما دون الثلاث، فتعود للزوج الأول بما تبقىٰ من التطليقات. انظر: الأم ٥/٢٥٠، حاشية ابن عابدين ٣/٣٧٣.

يكون وجود الزّوج الثّاني في هذه الحالة كعدمه.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ﷺ: ما تناوله هذا الخاصّ فهو غايةٌ، كما[1] وُضع اللّفظ له، وهو: عقد الزّوج الثّاني، فإنّ النّكاح وإن كان حقيقتُه للوطء، فقد يُطلق بمعنىٰ العقد[2]، والمراد العقد هنا، بدليل الإضافة إلىٰ المرأة، وإنّما يضاف إليها العقد لتحقُّق مباشرته منها، ولا يضاف إليها الوطء حقيقةً؛ لأنّها محلّ الفعل لا مباشِرةٌ للوطء.

فأمّا شرط الدّخول أثبتناه[3] لحديثٍ مشهورٍ[4]؛ وهو: ما رُوي أنّ امرأةَ رِفاعة جاءت إلىٰ رسول الله ﷺ، فقالت: إنّ رِفاعة طلّقني فأبتَّ طلاقي؛ فتزوّجت بعبد الرّحمن بن الزّبير، فلم أجد معه إلا مثل هذه؛ وأشارت إلىٰ هُدبة ثوبها[5]؛ تتّهمه بالعُنّة، فقال: «أتريدين أن ترجعي إلىٰ رِفاعة؟». فقالت: نعم، فقال: «لا، حتّىٰ تذوقي من عُسيلته، ويذوق من عُسيلتك»[6]، ففي اشتراط

---

(١) في (ف)، (ط): (لِما)، ولعلها أظهر، إلا أنَّ المثبت مستقيم.

(٢) ينظر: لسان العرب، مادة: نكح ٦٢٥/٢، تاج العروس، مادة: نكح ٧٥٩/١؛ قال البخاري في كشف الأسرار: «فالنكاح حقيقة هو الوطء، وقد يطلق علىٰ العقد مجازا». انظر: كشف الأسرار ٢١٢/١، الاختيار ٩٥/٣.

(٣) في (ط): (فأثبتناه).

(٤) قسم الحنفية الحديث من حيث السند إلىٰ ثلاثة أقسام: متواتر ومشهور وآحاد، والمشهور كالمتواتر من حيث الحجة، وهو: ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر بعد الصحابة، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم علىٰ الكذب. كشف الأسرار: ٦٧٣/٢.

(٥) هدبة الثوب: طرفه الذي لا ينسج. لسان العرب: ٧٨٠/١، مادة (هدب)، وشرح النووي علىٰ صحيح مسلم: ٢٥٧/٥.

(٦) أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب شهادة المختبي، رقم (٢٤٩٦)، ومسلمٌ، كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتىٰ تنكح زوجاً غيره، رقم (١٤٣٣) من حديث عائشة ﵂.

الوطء للعود إشارةٌ إلىٰ السّبب الموجِب للحِلّ.

وقال ﷺ: «لعن الله المحلِّل، والمحلَّل له»[1].

ولا خلاف بين العلماء أنّ الوطء من الزّوج الثّاني شرطٌ لحلّ العود إلىٰ الأوّل؛ بهذه الآثار[2].

فنحن عملنا بما هو موجَب أصل هذا الدّليل بصفته، فجعلناه موجِباً للحلّ، وهم أسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدّليل؛ استدلالاً بنصٍّ ليس فيه بيان أصل هذا الشّرط ولا صفتُه؛ فيكون هذا ترْكَ العمل بالدّليل الموجِب له، لا عملاً بكلّ خاصٍّ فيما هو موضوعٌ[3] لغةً.

ومن ذلك: قولنا في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠]: إنّ[4] الفاء موضوعٌ لغةً: للوصل، والتّعقيب.

فذكره[5] بعد الخلع المذكور، في قوله تعالىٰ: ﴿فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

---

(١) أخرجه الدارمي في النكاح، باب في النهي عن التحليل (٢٢٥٨)، والترمذي وصححه في النكاح، باب ما جاء في المحل والمحلل له (١١٢٠)، والنسائي في النكاح، باب إحلال المطلقة ثلاثاً (٣٤١٦)، وصححه ابن القطان الفاسي، وابن دقيق العيد علىٰ شرط البخاري، وله شواهد من حديث عليٍ، وعقبة بن عامرٍ، وجابرٍ، وأبي هريرة ﷺ. التلخيص الحبير ٣/١٧٠.

(٢) ولم يخالف في ذلك إلا سعيد بن المسيب، وشذ الحسن البصري فاشترط الإنزال، قال ابن المنذر: لا نعلم أحداً من أهل العلم قال بقول سعيد بن المسيب هذا إلا الخوارج. ينظر: المغني ٣٩٨/٧، فتح الباري ٤٦٦/٩.

(٣) في (ط)، (ف)، (د) زيادة: (له).

(٤) في (ط): (لأن).

(٥) أي الطلاق.

يكون بياناً خاصّاً أنّ إيقاع التّطليقتين بعد الخلع متّصلاً به، يكون عاملاً موجباً حرمة المحلّ(١)؛ بخلاف ما يقوله الخصم: إنّ المختلِعة لا يلحقها الطّلاق(٢).

ومن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ففي الإضافة إليهما(٣)، ثمّ تخصيص جانبها بالذّكر(٤) = بيانٌ أنّ الذي يكون من جانب الزّوج في الخلع عينُ ما تناوله أوّلُ الآية، وهو: الطّلاق، لا غيره، وهو: الفسخ، فجعلُ الخلع فسخاً(٥) يكون تركَ العمل بهذا الخاصّ، وجعلُه طلاقاً ـ كما هو موجَب هذا الخاصّ ـ يكون عملاً بالمنصوص(٦)، هذا بيان الطّريق فيما يكون من هذا الجنس والله أعلم.

---

(١) ينظر: المبسوط ٨٣/٦، بدائع الصنائع ١٣٥/٣، البحر الرائق ٣٣٠/٣.

(٢) هو قول الشافعية، والحنابلة، وقال مالكٌ: إن طلقها عقيب الخلع من غير سكوتٍ، وإن كان بينهما سكوتٌ لم تطلق. ينظر: الكافي لابن عبد البر (ص: ٢٧٦)، الحاوي ١٦/١٠، مغني المحتاج ٢٩٣/٣، كشاف القناع ٢١٧/٥، مطالب أولي النهىٰ ٢٩٨/٥.

(٣) في (ط): (إليهما).

(٤) في (د): زيادة (وهو الافتداء).

(٥) إذا لم يكن بلفظ الطلاق ولم ينو به الطلاق هو مذهب الحنابلة، وقديم قول الشافعي، وأما إذا كان بلفظ الطلاق فالمذهب المعتمد عند الحنابلة، ومذهب الشافعية أنه طلاقٌ ليس فسخاً، يحتسب من عدد الطلاق.
وفي روايةٍ عند الحنابلة أنه فسخٌ مطلقاً من غير تفصيلٍ. ينظر: الإنصاف ٣٩٢/٨، شرح منتهىٰ الإرادات ٦٠/٣، روضة الطالبين ٣٧٥/٧، مغني المحتاج ٢٦٨/٣.

(٦) يقع بالخلع طلقة بائنة عند الحنفية، وعند الشافعية قولان: الأول وهو الجديد: أنه طلاق، والثاني هو القديم: أنه فسخ، والجديد هو الأظهر عند جمهور الشافعية، وكذلك الحنابلة، قال ابن قدامة في المغني ٥٦/٧: «الخلع فسخ في إحدىٰ الروايتين، والأخرىٰ أنه تطليقة بائنة». الهداية: ٢٩٢/٢، والأم: ١٨٣/١١، وروضة الطالبين: ٦٨٢/٥، ومغني المحتاج: ٢٦٨/٣.

فَصْـلٌ
في بيان حكم العامّ

قال بعض المتأخّرين ممّن لا سلف لهم في القرون الثّلاثة: حكمُهُ: الوقف فيه حتّىٰ يتبيّن المراد منه، بمنزلة المشترك أو المجمل[1]. ويُسمّىٰ هؤلاء: الواقفيّة.

إلا أنّ طائفةً منهم يقولون: يَثبت به أخصّ الخصوص، وفيما وراء ذلك الحكم هو: الوقف حتّىٰ يتبيّن المراد بالدّليل[2].

وقال[3] الشّافعيّ: هو مُجرًىٰ علىٰ عمومه، موجِبٌ للحكم فيما تناوله، مع ضرب شبهةٍ فيه؛ لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص، فلا يوجب الحكمَ

---

(١) ينسب هذا القول إلىٰ أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكرٍ الباقلاني، وهو منسوبٌ إلىٰ أكثر المرجئة والأشاعرة، وحكاه الجصاص عن الكرخي فيما سوىٰ الأوامر والنواهي.
هذا وقد شكك الجويني في هذا النقل عنه وعن غيره، فقال في البرهان ١/٢٢١: وهذا النقل علىٰ هذا الإطلاق زللٌ؛ فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنىٰ الجمع بترديد ألفاظٍ مشعرةٍ به، كقول القائل: رأيت القوم واحداً واحداً، لم يفتني منهم أحدٌ، وإنما كرر هذا اللفظ قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً، إلىٰ غير ذلك، وإنما أنكر الواقفية لفظةً واحدةً مشعرةً بلفظ الجمع، ووافق الملقب بالبرغوث من متكلمي المعتزلة، وابن الراوندي الواقفية فيما نقل عنهم اهـ.
وانظر: الفصول ١/١٠١، المستصفىٰ (ص: ٢٢٥)، الإحكام للآمدي ٢/٢٢٢، البحر المحيط ٢/١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) وهو منسوبٌ إلىٰ ابن المنتاب من المالكية، ومحمد بن شجاعٍ البلخي من الحنفية، وغيرهما.
ينظر: البرهان ١/٢٢١، المستصفىٰ (ص: ٢٢٥)، البحر المحيط ٢/١٨٩.

(٣) في (ك): (قال) بلا واو، والمثبت من سائر النسخ.

قطعاً، بل على تجوُّزِ أن يظهر معنى الخصوص فيه؛ لقيام الدّليل[١]، بمنزلة القياس، فإنّه يجب العمل به في الأحكام الشّرعيّة لا على أن يكون مقطوعاً به[٢]، بل مع تجوُّزِ احتمال الخطإِ فيه أو الغلط.

ولهذا جوّز تخصيص العامّ بالقياس ابتداءً[٣]، وبخبر الواحد[٤]، فقد جعل القياسَ وخبرَ الواحد الذي لا يوجب العلم قطعاً = مقدَّماً على موجَب العامّ، حين[٥] جوَّز التّخصيصَ بهما، وجعَلَ الخاصَّ أولى بالمصير إليه من العامّ.

على هذا دلّت مسائله[٦]؛ فإنّه رجّح خبر العرايا[٧] على عموم قوله ﷺ: «التّمر بالتّمر، كيلٌ بكيلٍ»[٨] في حكم العمل به[٩]، وجعَلَ هذا قولاً واحداً له

(١) يريد أن يحكم بدلالته على العموم، لكن الدلالة على ذلك ظنيةٌ لا قطعيةٌ. ينظر: البحر المحيط ١٩٧/٢، وقد نقل عنه بعض الأصوليين كالجويني، والغزالي وغيرهما أن دلالة العام على أفراده قطعيةٌ، وخطأ كثيرٌ من الشافعية هذا النقل. ينظر: البرهان ٢٢٢/١، المنخول (ص: ١٣٩)، البحر المحيط ١٩٧/٢ ـ ١٩٨.

(٢) الفصول في الأصول: ١٠/٤، واللمع: ص١٩٩، والبحر المحيط: ٢٨/٥.

(٣) ينظر: المستصفى (ص: ٢٤٩)، المحصول ١٤٨/٣، الإحكام للآمدي ٣٦١/٢.

(٤) ينظر: المحصول ١٤٨/٣، الإحكام للآمدي ٣٤٧/٢، البحر المحيط ٤٩٧/٢.

(٥) في (ط): (حتى).

(٦) أي الشافعي رحمه الله.

(٧) يشير إلى ما أخرجه البخاري في المزارعة، باب الرجل يكون له ممر أو شربٌ في حائطٍ (٢٢٥١) من حديث زيد بن ثابتٍ رضي الله عنه قال: رخص النبي ﷺ أن تباع العرايا بخرصها تمراً.

(٨) أخرجه بهذا اللفظ الشاشي في مسنده (١٢٤٤)، والبيهقي (١٠٣٢١) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: الذهب بالذهب وزناً بوزنٍ، والفضة بالفضة وزناً بوزنٍ، والبر بالبر كيلاً بكيلٍ، والشعير بالشعير كيلاً بكيلٍ، والتمر بالتمر، والملح بالملح، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، وأصل الحديث مخرجٌ في صحيح مسلمٍ (١٥٨٧).

(٩) ينظر: الأم ١٠/٣، الرسالة (ص: ٣٣١).

فيما يحتمل العموم وفيما لا يحتمل العموم؛ لانعدام محلّه؛ فقال: يجب العمل فيهما بقدر الإمكان، حتّىٰ يقوم دليل التّخصيص، علىٰ الوجه الذي ذكرنا.

والمذهب عندنا: أنّ العامّ موجِبٌ للحكم فيما تناوله قطعاً، بمنزلة الخاصّ موجِبٌ للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنّهي والخبر، إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محلّه؛ فحينئذٍ يجب التّوقّف فيه إلىٰ أن يتبيّن ما هو المراد به ببيانٍ ظاهرٍ، بمنزلة المجمَل[١].

وعلىٰ[٢] هذا دلّت مسائل علمائنا ﷺ:

قال محمّدٌ ﷺ في الزّيادات: إذا أوصىٰ بخاتمٍ لرجلٍ، ثمّ أوصىٰ[٣] بفَصّهِ لآخر بعد ذلك في كلامٍ مقطوعٍ؛ فالحلقة للموصىٰ له بالخاتم، والفصّ بينهما نصفان[٤]؛ لأنّ الإيجاب للثّاني في عين ما أوجبه للأوّل لا يكون رجوعاً عن الأوّل، فيجتمع في الفصّ وصيّتان: إحداهما بإيجابٍ عامٍّ، والأخرىٰ بإيجابٍ خاصٍّ، ثمّ[٥] أثبتَ المساواةَ بينهما في الحكم، فجعل[٦] الفصّ بينهما نصفين.

وقال في الوصايا: لو كانت الوصيّتان بهذه الصّفة في كلامٍ موصولٍ؛ كان الفصّ للموصىٰ له بالفصّ خاصّةً[٧]؛ لأنّه إذا كان الكلام موصولاً. كان آخره

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٤٣٢، كشف الأسرار ١/٤٢٥، التقرير والتحبير ١/٣٠٠.
(٢) في (ط): (فعلىٰ).
(٣) في (د): (وأوصىٰ).
(٤) ولم يجعل أبو يوسف للأول شيئاً من الفص، وقيل إنه قول أبي حنيفة أيضاً. ينظر: المبسوط ٢٧/١٨٤، بدائع الصنائع ٧/٣٨٣، الهداية ٤/٢٥٤.
(٥) في (ط) زيادة: (إذا).
(٦) في (ط): (يجعل).
(٧) ينظر: المبسوط ٢٧/١٨٤، بدائع الصنائع ٧/٣٨٣، الهداية ٤/٢٥٤.

بياناً لأوّله، فيظهر به أنّ مراده بالإيجاب العامّ: الحلقةُ دون الفصّ.

وقال في المضاربة: إذا اختلف المضارب وربّ المال في العموم والخصوص؛ فالقول قول من يدّعي العموم، أيُّهما كان[1]، ولولا المساواة بين الخاصّ والعامّ حكماً فيما تناوله لم يُصَر إلىٰ التّرجيح بمقتضىٰ العقد[2].

قال: وإن[3] أقاما جميعاً البيّنة، وأرّخ كلّ واحدٍ منهما؛ آخِرهما تاريخاً أولىٰ[4] سواءٌ كان مثبِتاً[5] للعموم أو الخصوص.

فقد جعل العامَّ المتأخّر رافعاً للخاصّ المتقدّم، كما جعل الخاصَّ المتأخّر مخصّصاً للعامّ المتقدّم، ولا يكون ذلك إلا بعد المساواة.

وظهر من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح العامّ علىٰ الخاصّ في العمل به، نحو حريم[6] بئر النّاضح[7]، فإنّه رَجّح قوله عليه السلام: «من حفر بئراً فله ممّا حولها أربعون ذراعاً[8]»[9] = علىٰ الخاصّ الوارد في بئر النّاضح: أنّه............

---

(١) بأن ادعىٰ أحدهما المضاربة في عموم التجارات، أو في عموم الأمكنة، أو مع عمومٍ من الأشخاص، وادعىٰ الآخر نوعاً دون نوعٍ، ومكاناً دون مكانٍ، وشخصاً دون شخصٍ. ينظر: المبسوط ٢٢/٤٣، بدائع الصنائع ٦/١٠٩، الهداية ٣/٢١٤.

(٢) قال الإمام علاء الدين في كشف الأسرار ١/٤٢٩: لأن الترجيح يعتمد المساواة؛ إذ لا ترجيح عند عدم المساواة، بل لا يعمل بالأدنىٰ؛ لأنه لا يساوي الأعلىٰ ولا يقاومه.

(٣) في (ط): (وإذا).

(٤) ينظر: الهداية ٣/٢١٥، الفتاوىٰ الهندية ٤/٣٢٣، حاشية ابن عابدين ٨/٣٢٣.

(٥) في (ط): (مبيناً).

(٦) في (ط): (حفر).

(٧) هو البعير الذي يستقىٰ عليه. الفائق في غريب الحديث ٢/٣٨٣.

(٨) والمقصود هو الذراع الهاشمي، ومقداره (٦١،٢) سم. الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور الزحيلي: ١/٧٤.

(٩) أخرجه الدارمي في البيوع، باب في حريم البئر (٢٦٢٦)، وابن ماجه في الرهون، باب حريم=

ستّون ذراعاً[1].

ورَجَّح[2] قوله عليه السلام: «ما أخرجت الأرض ففيه العشر»[3] علىٰ الخاصّ الوارد بقوله عليه السلام: «ليس في الخضراوات صدقةٌ[4]، وليس فيما دون خمسة أوسقٍ صدقةٌ»[5].

ونسَخَ الخاصَّ بالعامّ أيضاً، كما فعله في بول ما يؤكل لحمه؛ فإنّه جعل الخاصّ من حديث العرنيّين[6] فيه منسوخاً بالعامّ، وهو قوله عليه السلام: ....

= البئر (٢٤٨٦) من حديثٍ عن عبد الله بن مغفلٍ رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: من حفر بئراً فله أربعون ذراعاً عطناً لماشيته. وضعف إسناده البوصيري في مصباح الزجاجة (١٨٨).

(١) قال ابن حجرٍ في الدراية ٢/٢٤٥: لم أجده هكذا، وأقرب ما وقفت عليه ما أخرجه أبو يوسف في الخراج (ص: ١٠٠) عن الحسن بن عمارة عن الزهري قال: قال النبي ﷺ: (حريم العين خمسمائة ذراعٍ، وحريم البئر الناضح ستون ذراعاً، وحريم البئر العطن أربعون عطناً للماشية). وإسناده مع إرساله ضعيفٌ جداً؛ لأن الحسن بن عمارة متروك الرواية. التقريب (رقم: ١٢٦٤).

(٢) في (ط): (فرجح).

(٣) قال الزيلعي في نصب الراية ٢/٣٨٤: غريبٌ بهذا اللفظ، وبمعناه ما أخرجه البخاري (١٤١٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر).

(٤) أخرجه الترمذي في الزكاة، باب ما جاء في زكاة الخضروات (٦٣٨)، والدارقطني ٢/٩٤ من طريق عيسىٰ بن طلحة عن معاذٍ أنه كتب إلىٰ النبي ﷺ يسأله عن الخضراوات وهي البقول، فقال: ليس فيها شيءٌ، قال الترمذي: إسناد هذا الحديث ليس بصحيحٍ، وليس يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيءٌ، وإنما يروىٰ هذا عن موسىٰ بن طلحة عن النبي ﷺ مرسلًا.
وقال ابن حجرٍ في الدراية ١/٢٦٣: وفي الباب عن علي، وعائشة، وجابرٍ، ومحمد بن جحشٍ رضي الله عنهم في الدارقطني، وكلها أسانيدها ضعيفةٌ.

(٥) أخرجه البخاري في الزكاة، باب زكاة الورق (١٣٧٨)، ومسلمٌ في كتاب الزكاة (٩٧٩) من حديث أبي سعيدٍ الخدري رضي الله عنه.

(٦) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري في الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب (٢٣١)، ومسلمٌ في=

«استنزهوا[1] البول ؛ فإنّ عامّة عذاب القبر منه»[2].

وأكثر مشايخنا ﷺ يقولون أيضاً: إنّ العامّ الذي لم يثبت خصوصُه بالدليلِ لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد[3]ولا بالقياس[4]. وزعموا أنّ المذهب هذا[5] ؛ فإنّ قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[6] لا يكون موجِباً تخصيص العموم في قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] ، حتّى لا تتعيّن قراءةُ الفاتحة فرضاً[7].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] عامٌّ لم يثبت خصوصه ، فإنّ النّاسيَ جُعل ذاكراً حكماً ، بطريقة إقامة

= الأيمان ، باب حكم المحاربين والمرتدين (١٦٧١) من حديث أنسٍ ﷺ قال: قدم أناسٌ من عكلٍ ، أو عرينة فاجتووا المدينة ، فأمرهم النبي ﷺ بلقاحٍ ، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها ، فانطلقوا ، فلما صحوا قتلوا راعي النبي ﷺ واستاقوا النعم ، فجاء الخبر في أول النهار ، فبعث في آثارهم ، فلما ارتفع النهار جيء بهم ، فأمر فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمرت أعينهم وألقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون.

(١) في (ط) زيادة: (عن).

(٢) أخرجه الدارقطني ١٢٨/١ من حديث أبي هريرة ﷺ ، وأعله بالإرسال ، وله شاهدٌ من حديث ابن عباسٍ ﷺ ، أخرجه عبد بن حميدٍ في مسنده (٦٤٢) ، والطبراني في الكبير ٨٤/١١ ، قال الهيثمي في المجمع ٣٠٧/١: فيه أبو يحيىٰ القتات ، وثقه يحيىٰ بن معينٍ في روايةٍ ، وضعفه الباقون.

(٣) ينظر: كشف الأسرار ٤٣٠/١ ، التوضيح في حل غوامض التنقيح ٦٨/١ ، التقرير والتحبير ٣٥٥/١.

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه ٤٥٨/١ ، كشف الأسرار ٤٣٠/١ ، التقرير والتحبير ٣٥٥/١.

(٥) الفصول في الأصول: ٢٤٥/١ ، والتوضيح: ٩٥/١ ، وكشف الأسرار: ٥٩٥/١.

(٦) أخرجه البخاري ، كتاب الصلاة ، باب وجوب القراءة للإمام ، رقم (٧٢٣) ، ومسلمٌ ، كتاب الصلاة ، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ، رقم (٣٩٤) عن عبادة بن الصامت ﷺ.

(٧) ينظر: المبسوط ١٩/١ ، بدائع الصنائع ١٦٠/١ ، الهداية ٤٨/١.

ملّتِه مقام التّسمية تخفيفاً عليه(١)، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، ولا بالقياس(٢).

وكذلك قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧] عامٌّ لم يثبت تخصيصه؛ ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس، حتّىٰ يثبت الأمن بسبب الحرم لمباح الدّم باعتبار العموم(٣)، ومتىٰ ثبت التّخصيص في العامّ بدليله فحينئذٍ يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، علىٰ ما نبيّنه(٤).

أمّا الواقفون استدلّوا بالاشتراك في الاستعمال، فقد يُستعمل لفظ العامّ والمراد به الخاصّ، قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] والمراد به: رجلٌ واحدٌ.

وقد يُستعمل لفظ الجماعة للفرد، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، ﴿قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩].

---

(١) أما لو ترك التسمية عمداً فالذبيحة ميتة لا تؤكل. الهداية: ٣٩٤/٤، واللباب: ٢٢٤/٣.

(٢) يريد أن الشافعية إن اعترضوا علىٰ الحنفية بحل ذبيحة الناسي عندهم وقد شملها العموم أيضاً، فجواب ذلك أن الناسي لم يخص من العموم بخبر الواحد الذي يجيز ذبيحة الناسي؛ لأن الناسي ليس بتاركٍ للذكر، بل هو ذاكرٌ؛ فإن الشرع أقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس؛ للعجز، كما أقام الأكل ناسياً مقام الإمساك في الصوم، وإذا ثبت أن الناسي ذاكرٌ حكماً لا يثبت التخصيص في الآية، فبقيت علىٰ عمومها، فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد. ينظر: كشف الأسرار ٤٣١/١، المبسوط ٢٣٨/١١.

(٣) يريد أن من كان مباح الدم بردةٍ أو زناً أو قطع طريقٍ أو قصاصٍ إذا التجأ إلىٰ الحرم لا يقتل فيه إبقاءً لعموم الآية التي هي خبرٌ في معنىٰ الأمر، خلافاً للشافعية الذين يخصون هذا العموم بما ورد عن النبي ﷺ أنه لما دخل مكة أمر بقتل ابن خطلٍ وغيره. ينظر: كشف الأسرار ٤٣١/١.

(٤) في (ط)، (ف)، (د) زيادة: (إن شاء الله تعالىٰ).

وهذا في كلام الخطباء ونظم الشّعراء معروفٌ؛ فعند الإطلاق يشترك فيه احتمال العموم واحتمال الخصوص، فيكون بمنزلة المشترَك: يجب الوقف فيه حتّىٰ يتبيّن المراد.

أو نقول: لفظ العامّ مجملٌ في معرفة المراد به حقيقةً، لاحتمال أن يكون المراد[1] بعض ما تناوله؛ وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتّأمّل في صيغة اللّفظ.

ألا ترىٰ أنّه يستقيم أن يُقرن به علىٰ وجه البيان والتّفسير[2] ما هو المراد به من العموم؛ بأن نقول: جاءني القوم كلّهم، أو: أجمعون.

ولو كان العموم موجَبَ مطلق هذا اللّفظ لم يستقم تفسيره بلفظٍ آخر، كالخاصّ، فإنّه لا يستقيم أن يُقرن به ما يكون بياناً لموجَبه[3] بأن يقول: جاءني زيدٌ كلّه، أو: جميعه. ولمّا استقام ذلك في العامّ عرفنا أنّه غير موجِبٍ للإحاطة بنفسه؛ والبعض الذي هو مرادٌ منه غير معلومٍ؛ فيكون بمنزلة المجمَل.

والذين قالوا بأخصّ الخصوص قالوا: ذلك القدر يُتيقّن بأنّه مرادٌ، سواءً كان المراد الخصوصَ أو العموم. فللتّيقُّنِ به جعلناه مراداً. وإنّما الوقف فيما وراء ذلك.

وبيانه: أنّ إرادة الثّلاث من لفظ الجماعة، وإرادة الواحد من لفظ الجنس = متيقّنٌ به، فمطلق اللّفظ في ذلك بمنزلة الإحاطة عند اقتران البيان باللّفظ، وذاك موجَب الكلام، فكذلك أخصُّ الخصوص موجَبُ مطلق لفظ العامّ.

---

(١) في (د) زيادة: (به).

(٢) في (ط) زيادة: (مطلق هذا اللفظ).

(٣) في (ط): (ثابتاً بموجبه).

والدّليل لعامّة الفقهاء على أنّ العامّ يوجِب العملَ بعمومه: قوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [الأعراف: ٣]، والاتّباع لفظٌ خاصٌّ في اللّغة بمعنًى معلومٍ، وفي المُنزل عامٌّ وخاصٌّ؛ فيجب بهذا الخاصّ اتّباعُ جميع المُنزل. والاتّباع إنّما يكون بالاعتقاد والعمل به، وليس في التّوقّف اتّباعٌ للمُنزل، فعرفنا أنّ العمل واجبٌ بجميع ما أُنزِل، على ما أوجبه صيغة الكلام، إلا ما يظهر نسخه بدليلٍ.

وقد[1] ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله ﷺ، وعن الصّحابة رضي الله عنهم، على وجهٍ لا يمكن إنكاره؛ فإنّ النّبيّ عليه السلام حين دعا أبيّ بن كعبٍ رضي الله عنه وهو في الصّلاة، فلم يجبه؛ بيّنَ له خطأه فيما صنعَ بالاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وهذا عامٌّ، فلو كان موجَبه الوقفَ[2] ـ على ما زعموا ـ لم يكن لاستدلاله عليه به معنًى.

والصّحابة رضي الله عنهم في زمن الصّدّيق رضي الله عنه حين خالفوه في الابتداء في قتال مانعي الزّكاة، استدلّوا عليه بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل النّاس، حتّى يقولوا لا إله إلا الله»، وهو عامٌّ، ثمّ استدلّ عليهم بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡ﴾ [التوبة: ٥]، فرجعوا إلى قوله[3]، وهذا عامٌّ.

وحين أراد عمر رضي الله عنه أن يوظّف الجزية والخراج على أهل السّواد[4]؛ استدلّ

---

(١) في (ط): (فقد).

(٢) في (ط): (التوقف).

(٣) أخرجه البخاري في الزكاة، باب وجوب الزكاة (١٣٣٥)، ومسلمٌ في الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله (٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أهل السواد: أهل القرى، وسواد المدينة: ما حولها من القرى. لسان العرب: ٣/٢٢٥، ومختار الصحاح: ١/١٣٤، مادة (سود).

علىٰ من خالفه في ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ [الحشر: ١٠]، وقال: «أرىٰ لمن بعدكم في هذا الفيء نصيباً، ولو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيبٌ»(١)، وهذه الآية في هذا الحكم نهايةٌ في العموم.

ولمّا همّ عثمان رضي الله عنه برجم المرأة التي ولدت لستّة أشهرٍ استدلّ عليه ابن عبّاسٍ فقال: أما إنّها لو خاصمَتكم بكتاب الله لَخصمتكم؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقال: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ﴾ [لقمان: ١٤]، فإذا ذهب للفصال عامان بقي للحمل ستّة أشهرٍ(٢). وهذا استدلالٌ بالعامّ.

وحين اختلف عثمان وعليٌّ رضي الله عنهما في الجمع بين الأختين وطئًا بملك اليمين؛ قال عليٌّ رضي الله عنه: أحلّتهما قوله تعالىٰ: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ [النساء: ٣] وحرّمتهما قوله تعالىٰ: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ [النساء: ٢٣] فالأخذ

---

(١) وجدته مسنداً بسياقٍ آخر، أخرجه عبد الرزاق في الزكاة، باب قسم المال ١٥١/٤، وابن أبي شيبة في السير، باب ما قالوا في الفيء لمن هو من الناس ٤٧١/٦، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٢٧٨٤) عن زيد بن أسلم عن أبيه عن أبيه قال: قال عمر رضي الله عنه: اجتمعوا لهذا الفيء حتىٰ ننظر فيه؛ فإني قرأت آياتٍ من كتاب الله استغنيت بها قال الله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ إلىٰ قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ والله ما هو لهؤلاء وحدهم، ثم قرأ: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ إلىٰ قوله ﴿هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ والله ما هو لهؤلاء وحدهم ثم قرأ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ إلىٰ آخر الآية.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في الطلاق، باب التي تضع لستة أشهرٍ ٣٥١/٧، وسعيد بن منصورٍ في سننه (٢٠٧٥)، وابن شيبة في أخبار المدينة (١٦٨٩) عن قائدٍ لابن عباسٍ قال: أتي عثمان في امرأةٍ ولدت في ستة أشهرٍ، فأمر برجمها فقال ابن عباسٍ رضي الله عنهما: أدنوني منه، فأدنوه فقال: إنها تخاصمك بكتاب الله، يقول الله عز وجل: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ﴾، ويقول في آيةٍ أخرىٰ: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾، فردها عثمان وخلىٰ سبيلها.

بما يحرِّم أولىٰ احتياطاً، ووافقه[1] عثمان[2] في هذا، إلا أنّه قال: عند تعارض الدّليلين أرجّح الموجِب للحِلّ باعتبار الأصل.

وحين اختلف عليٌّ وابن مسعودٍ رضي الله عنهما في المتوفّىٰ عنها زوجها إذا كانت حاملاً؛ فقال عليٌّ رضي الله عنه: تعتدّ بأبعد الأجلين[3]. واستدلّ بالآيتين: قوله تعالىٰ: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿[4]أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

قال ابن مسعودٍ رضي الله عنه: «من شاء باهلته أنّ سورة النّساء القُصرىٰ نزلت بعد سورة النّساء الطّولىٰ»[5]، يعني: قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ

(١) في (ط): (فوافقه).

(٢) أقرب ما وقفت عليه لما ذكره المؤلف ما أخرجه مالكٌ في النكاح، باب ما جاء في كراهية إصابة الأختين بملك اليمين (١١٢٢)، ومن طريقه الشافعي في الأم ٥/٣، ومن طريقه البيهقي (١٣٧٠٨) عن ابن شهابٍ عن قبيصة بن ذؤيبٍ أن رجلاً سأل عثمان بن عفان رضي الله عنه عن الأختين من ملك اليمين، هل يجمع بينهما؟ فقال عثمان رضي الله عنه: أحلتهما آيةٌ، وحرمتهما آيةٌ! وأما أنا فلا أحب أن أصنع هذا، قال: فخرج من عنده، فلقي رجلاً من أصحاب النبي ﷺ فقال: لو كان لي من الأمر شيءٌ ثم وجدت أحداً فعل ذلك لجعلته نكالاً، قال مالكٌ رحمه الله: قال ابن شهابٍ: أراه علي بن أبي طالبٍ رضي الله عنه.

(٣) أخرج ابن أبي شيبة في النكاح، باب في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها ولم يعرض لها ٣/٥٥٥ عن عبدالرحمن بن مغفلٍ قال: شهدت علياً وسأله رجلٌ عن امرأةٍ توفي عنها زوجها وهي حاملٌ، قال: تتربص أبعد الأجلين، فقال ابن مسعودٍ: نقول تسفي نفسها، فقال علي: إن فروخ لا يعلم.

(٤) في (ط) زيادة: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾.

(٥) أخرجه أبو داود في الطلاق، باب في عدة الحامل (٢٣٠٧)، والنسائي في الطلاق، باب عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها (٣٥٢٢) بلفظ: (من شاء لاعنته لأنزلت سورة النساء القصرىٰ بعد أربعة أشهرٍ وعشرًا)، وهو في البخاري (٤٦٢٦) بلفظ: أتجعلون عليها التغليظ، ولا تجعلون لها الرخصة! لنزلت سورة النساء القصرىٰ بعد الطولىٰ (وأولات الأحمال أجلهن).

حَمۡلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]. نزلت بعد قوله تعالىٰ: ﴿يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾[١] [البقرة: ٢٣٤] فاستدلّ بهذا العامّ علىٰ أنّ عدّتها بوضع الحمل لا غير، وجعل الخاصّ في عدّة المتوفّىٰ عنها زوجها منسوخاً بهذا العامّ في حقّ الحامل.

واحتجّ ابن عمر علىٰ ابن الزّبير في التّحريم بالمصّة والمصّتين بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣].

واحتجّ ابن عبّاسٍ علىٰ الصّحابة ﷺ في الصّرف بعموم قوله ﷺ: «لا ربا إلا في النّسيئة»[٢]، واحتجّوا عليه بالعموم الموجب لحرمة الرّبا من الكتاب والسّنّة؛ فرجع إلىٰ قولهم[٣].

فبهذا كله تبيّن أنّهم اعتقدوا وجوب العمل بالعامّ وإجراءه علىٰ عمومه.

---

(١) في (ط) زيادة: ﴿أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا﴾.

(٢) يشير إلىٰ ما أخرجه البخاري في البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساءً (٢٠٦٩) عن أبي سعيدٍ الخدري ﷺ قال: الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم فقلت له: فإن ابن عباسٍ لا يقوله فقال أبو سعيدٍ. سألته فقلت سمعته من النبي ﷺ، أو وجدته في كتاب الله؟ قال: كل ذلك لا أقول، وأنتم أعلم برسول الله ﷺ مني! ولكنني أخبرني أسامة أن النبي ﷺ قال: (لا ربا إلا في النسيئة).

(٣) صح ذلك عنه من أوجهٍ منها ما أخرجه مسلمٌ في المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثلٍ (١٥٩٤) عن أبىٰ نضرة قال: سألت ابن عمر وابن عباسٍ عن الصرف فلم يريا به بأساً، فإني لقاعدٌ عند أبي سعيدٍ الخدري ﷺ فسألته عن الصرف فقال: ما زاد فهو رباً، فأنكرت ذلك لقولهما، فقال: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ: جاءه صاحب نخلةٍ بصاعٍ من تمرٍ طيبٍ، وكان تمر النبي ﷺ هذا اللون، فقال له النبي ﷺ: أنىٰ لك هذا؟ قال: انطلقت بصاعين فاشتريت به هذا الصاع؛ فإن سعر هذا في السوق كذا، وسعر هذا كذا. فقال رسول الله ﷺ: ويلك أربيت، إذا أردت ذلك فبع تمرك بسلعةٍ، ثم اشتر بسلعتك أي تمرٍ شئت، قال أبو سعيدٍ: فالتمر بالتمر أحق أن يكون رباً أم الفضة بالفضة!؟ قال: فأتيت ابن عمر بعد فنهاني، ولم آت ابن عباسٍ، قال: فحدثني أبو الصهباء أنه سأل ابن عباسٍ عنه بمكة فكرهه.

ولا معنىٰ لقول من يقول: إنّهم عرفوا ذلك بدليلٍ آخر، من حالٍ شاهدوه، أو بيانٍ سمعوه؛ لأنّ المنقول احتجاج بعضهم علىٰ بعضٍ بصيغة العموم فقط، وفي القول بما قال هذا السّائل[1] تعطيلُ المنقول، والإحالةُ علىٰ سببٍ آخر لم يُعرف.

ثمّ لزوم العمل بالمُنزل حكمٌ ثابتٌ إلىٰ يوم القيامة، فلو كان ذلك في حقّهم باعتبار دليلٍ آخر ما وسعهم ترك النّقل فيه، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر.

وأيّد[2] ما قلنا: حديث أبي بكرٍ الصّدّيق رضي الله عنه، حين بلغه اختلاف الصّحابة في نقل الأخبار جمعهم فقال: «إنّكم إذا اختلفتم فمن بعدكم يكون أشدّ اختلافاً»، الحديث، إلىٰ أن قال: «فيكم كتاب الله تعالىٰ، فأحِلّوا حلاله، وحرِّموا حرامه»[3].

ولم يخالفه أحدٌ منهم في ذلك، فعرفنا أنّهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول إلينا، لا بدليلٍ آخر غير منقولٍ إلينا.

ثمّ العموم معنًىٰ مقصودٌ من الكلام[4]، بمنزلة الخصوص، فلا بدّ أن يكون له لفظٌ موضوعٌ يُعرف المقصود بذلك اللّفظ؛ لأنّ الألفاظ لا تَقصُر عن المعاني.

وبيان هذا: أنّ المتكلّم باللّفظ الخاصّ له في ذلك مرادٌ لا يحصل باللّفظ العامّ، وهو تخصيص الفرد بشيءٍ، فكان لتحصيل مراده لفظٌ موضوعٌ، وهو

---

(١) في (ط): (القائل).

(٢) في (ط): (يؤيد).

(٣) ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ ١/٢ فقال: ومن مراسيل ابن أبي مليكة أن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: ثم ذكره بلفظه، ولم أجده عند غيره.

(٤) في (ط): (العام).

الخاصّ. والمتكلّم باللّفظ العامّ[1] له مرادٌ في العموم لا يحصل ذلك باللّفظ الخاصّ، ولا يتيسّر عليه التّنصيص على كلّ فردٍ مما هو مرادٌ باللّفظ العامّ، فلا بدّ من أن يكون لمراده لفظٌ موضوعٌ لغةً، وذلك صيغة العموم.

فإنّ من أراد عتق جميع عبيده إنّما يتمكّن من تحصيل هذا المقصود بقوله: عبيدي أحرارٌ، وهذا لفظٌ عامٌّ، فمن جعل موجَبه الوقف فإنّه يشقّ على المتكلّم، بأن يحصّل مقصودَه في العموم باستعمال صيغته.

وما قالوا: إنّه قد استُعمل العامّ بمعنى الخاصّ؛ قلنا: وقد استُعمل[2] أيضاً[3] بمعنى الإحاطة على وجهٍ لا يحتمل غيره، قال تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]/ وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦]، فهذا الاستعمال يمنعهم من القول بالتّوقّف في موجَب العموم.

ثمّ العموم لهذه[4] الصّيغة حقيقةٌ، واحتمال إرادة المجاز لا يُخرج الحقيقة من أن تكون موجَب مطلق الكلام، ألا ترى أنّ بعد تعيُّن الإحاطة فيه بقوله: أجمعون أو: كلّهم = لا ينتفي هذا الاحتمال من كلّ وجهٍ، حتّى يستقيم أن يُقرن به الاستثناء، قال تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١] ويقول الرّجل: جاءني القوم كلّهم أجمعون، إلا فلاناً وفلاناً.

ثمّ هذا لا يمنع القول بأنّ موجبَه الإحاطة فيما تناوله؛ فكذلك في مطلق

---

(١) في (ط): (بمعنى العام).
(٢) في (ط): (قلنا: ويُستعمل).
(٣) قوله: (أيضًا) زيادة من (ف)، (د)، (ط).
(٤) في (ط): (بهذه).

اللّفظ، مع أنّا لا نقول: إنّ ما يُقرن به يكون تفسيراً، ولكن نقول: وإن كان موجَبه العمومَ قطعاً فهو غير محكمٍ؛ لاحتمال إرادة الخصوص فيه، فيصير بما يُقرن به[1] محكَماً إذا أُطلق ذلك.

كما في قوله: جاءني القوم كلّهم. فإنّه لا يبقىٰ احتمال الخصوص بعد هذا إذا لم يُقرن به استثناءٌ يكون مغيّراً له.

ومِثلُه في الخاصّ موجودٌ، فإنّ قوله: جاءني فلانٌ، خاصٌّ موجِبٌ لما تناوله، ولكنّه غير محكَمٍ فيه؛ لاحتمال المجاز. فإذا قال: جاءني فلانٌ نفسه، يصير محكماً، وينتفي احتمال المجاز في أنّ الذي جاءه رسوله[2] أو كتابه.

ثمّ قال الشّافعيّ رحمه الله: أجعلُ مطلق العامّ موجِباً للعمل فيما تناوله، ولكن احتمال الخصوص فيه قائمٌ، ومع الاحتمال لا يصير مقطوعاً به، فلا أجعله موجِباً[3]فيما تناوله قطعاً[4].

ولكنّا نقول: المراد بمطلق الكلام ما هو الحقيقة فيه، والحقيقة: ما كانت الصّيغة موضوعةً له لغةً، وهذه الصّيغة موضوعةٌ لمقصود العموم، فكان[5] حقيقةً فيها. وحقيقةُ الشّيء ثابتٌ بثبوته قطعاً ما لم يقم الدّليل علىٰ مجازه، كما في لفظ الخاصّ؛ فإنّ ما هو حقيقةٌ فيه يكون ثابتاً به قطعاً، حتّىٰ يقوم الدّليل

---

(١) في هامش (ك): (أي: العام).
(٢) في (ط) زيادة: (أو عبده).
(٣) في (ط) زيادة: (للعمل).
(٤) بل هو ظني عنده، لذلك جوز تخصيص عموم الكتاب خبر الواحد. المحصول: ٣/١١٣، والبحر المحيط: ٣/٣٦٤.
(٥) في (ط): (فكانت).

علىٰ صرفه إلىٰ المجاز.

فإن قال قائلٌ: إنّ الخاصّ أيضاً لا يوجب موجَبه قطعاً ؛ لاحتمال إرادة المجاز منه، وإنّما يوجب موجَبه ظاهراً، ما لم يُبيَّن أنّه ليس المراد به المجاز بدليلٍ آخر، بمنزلة النصّ في زمن رسول الله ﷺ، فإنّ بقاء الحكم الثّابت بالنصّ يكون ظاهراً لا مقطوعاً به ؛ لاحتمال النّسخ وإن لم يظهر النّاسخ بعد.

قلنا: هذا فاسدٌ ؛ لأنّ مراد المتكلّم بالكلام ما هو موضوعٌ له حقيقةً.

هذا معلومٌ، وإرادةُ المجاز موهومٌ، والموهوم لا يعارِض المعلوم، ولا يؤثّر في حكمه، وكذلك المجاز لا يعارض الحقيقة، بل ثبوت المجاز بإرادة المتكلّم لا بصيغة كلامه[(١)]، وهي إرادةٌ ناقلةٌ للكلام عن حقيقته، فما لم يظهر النّاقل بدليله يَثبت حكم الكلام مقطوعاً به، بمنزلة النّصّ المطلق، يوجِب الحكم قطعاً وإن احتمل التّغيير بشرطٍ يعلّقه به، أو قيدٍ يقيّده به[(٢)].

ولكن ذلك ناقلٌ للكلام عن حقيقته، فما لم يظهر كان حكم الكلام ثابتاً قطعاً، بخلاف النصّ في زمن رسول الله ﷺ، فإنّ النصّ يوجب الحكم ؛ فأمّا بقاء الحكم ليس من موجَبات النصّ[(٣)]، ولكن ما ثبت فالأصل فيه البقاء حتّىٰ يظهر الدّليل المزيل، فكان بقاؤه لنوعٍ من استصحاب الحال وعدم النّاسخ ؛ وهذا العدم[(٤)] غير مقطوعٍ به.

(١) في (ط): (الكلام).
(٢) في (ط): (تعلّقه بما قُيّد بقيده).
(٣) يلاحظ هنا وجود إرباك في قراءة العبارة، وكان الأولىٰ أن يقول: فليس من موجبات النص، ولكن كما أسلفت في القسم الدراسي أن السبب في ذلك يعود إلي طبيعة الإملاء وعدم المراجعة، والله أعلم.
(٤) في (ط): (المعدوم).

فلهذا لا يكون بقاء الحكم مقطوعاً به، في ذلك الوقت، حتّىٰ إنّ بعد وفاة رسول الله ﷺ لمّا انقطع احتمال النّسخ؛ كان الحكم الذي لم يظهر ناسخه باقياً قطعاً.

فإن قيل: فكذلك عدم إرادة المتكلّم للمجاز ليس بمعلومٍ قطعاً، بل هو ثابتٌ بنوعٍ من الظّاهر، بمنزلة عدم النّاسخ في ذلك الوقت، بخلاف الشّرط والاستثناء؛ فانعدامهما ثابتٌ بالنّصّ؛ لأنّ الشّرط والاستثناء يكون مقارناً للنّصّ، فالإطلاق فيه علىٰ وجهٍ يكون ساكتاً عن ذكرِ الشّرط والاستثناءِ = تنصيصٌ علىٰ عدم الشّرط والاستثناء.

قلنا: نعم، ولكنّ الإرادة المغيّرة للخاصّ عن حقيقته يكون في باطن المتكلّم، وهو غيبٌ عنّا، وليس في وسعنا الوقوف علىٰ ذلك، وإنّما يثبت التّكليف شرعاً بحسب الوسع، فما ليس في وسعنا الوقوف عليه لا يكون معتبراً أصلاً إلىٰ أن يظهر بدليله، وعند ظهوره[١] يُجعل ثابتاً ابتداءً، فقبل الظّهور يكون حكم الخاصّ ثابتاً قطعاً.

وهو بمنزلة خطاب الشّرع، لا يوجب الحكم في حقّ المخاطَب ما لم يسمع به؛ لأنّه ليس في وسعه العمل به قبل السّماع، وعند السّماع يثبت الحكم في حقّه ابتداءً، كأنّ الخطاب نزل الآن[٢].

وعلىٰ هذا قلنا: إذا قال لامرأته: إن كنت تحبّيني، فأنت طالقٌ، أو قال: إن

(١) في (ط) زيادة: (بدليله).

(٢) لذلك كان من شروط وجوب العمل: العلم به إذا كان أسلم في دار الحرب. حاشية ابن عابدين: ٦/١٨٢.

كنت تحبّين النّار فأنت طالقٌ ؛ فقالت: أنا أحبّ ذلك = يقع الطّلاق ؛ لأنّ حقيقة المحبّة والبغض في باطنها، ولا طريق لنا إلىٰ معرفته؛ فلا يتعلّق الطّلاق بحقيقته، ولكن طريق معرفتنا في الظّاهر إخبارها به، فيُجعل الزّوج معلِّقاً الطّلاق بإخبارها حكماً، فإذا قالت: أحبّ؛ يقع الطّلاق بوجود ما هو الشّرط حقيقةً، وهو الخبر؛ فإنّ الخبر يحتمل الصّدق والكذب.

وإذا ثبت هذا في الخاصّ، فكذلك في العامّ؛ فإنّ احتمال الخصوص باطنٌ، وهو غيبٌ عنّا ما لم يظهر بدليله، فقبل ظهوره يكون موجِباً الحكم فيما تناوله قطعاً.

إلا أنّ الشّافعيّ يقول مع هذا: احتمال إرادة الخصوص لم ينعدم، ولكن ليس في وسعنا الوقوف عليه عند الخطاب، فنجعل العامّ موجِباً الحكم فيما تناوله عملاً، ولا نجعله موجِباً للحكم قطعاً فيما يرجع إلىٰ العلم به؛ لبقاء احتمال الخصوص[1].

وهكذا أقول في الخاصّ: الإرادة المغيِّرة فيها احتمالٌ، إلا أنّ ذلك مانعٌ عن ثبوت حكم الحقيقة عملاً به، فيكون في معنىٰ النّاسخ الذي هو مبدِّلٌ للحكم أصلاً. والنّاسخ لا يكون مقترناً بالنّصّ الموجب للحكم، بل إنّما يَرِد النّسخُ[2] علىٰ البقاء، فكذلك في الخاصّ أجعل ظهورَ إرادة المجاز بدليله عاملاً ابتداءً.

فقبل ظهوره يكون حكم الخاصّ ثابتاً قطعاً، وأمّا إرادة الخصوص لا يكون رافعاً للحكم أصلاً، فيبقىٰ معتبراً مع وجود العمل بالعامّ، فلا يثبت العلم

---

(١) حتىٰ صار كالمثل قولهم: ما من عام إلا وقد خص. المستصفىٰ: ٢/٩٩، ومناهج العقول شرح منهاج الأصول: ٢/١١٠.

(٢) في (د): (النص).

بموجَبه قطعاً.

وعلىٰ هذا يقول في قوله: إن كنت تحبّيني: إنّه يقع الطّلاق إذا أخبرتْ به[1]؛ لأنّ ما ليس في وسعه الوقوف عليه ـ وهو حقيقة المحبّة والبغض ـ محتملٌ[2]؛ فيسقط اعتباره في حكم العمل.

ولو قال: إن كنت تحبّين النّار فأنت طالقٌ؛ فقالت: أحبّ = لا يقع الطّلاق[3]؛ لأنّ كذبها هنا معلومٌ قطعاً، فإنّ أحداً ممّن له طبعٌ سليمٌ لا يحبّ النّار[4]، ويكون هذا بمنزلة العامّ الذي ليس فيه احتمالُ الخصوص، كقوله تعالىٰ: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]، فإنّ حقيقة الموجَب لمثل هذا العامّ معلومٌ قطعاً، بخلاف العامّ الذي هو محتمل الخصوص[5].

ولكن الجواب عنه أن نقول: كما أنّ الله تعالىٰ لم يكلّفنا ما ليس في وسعنا، فقد أسقط عنّا ما فيه حرجٌ علينا؛ كما قال تعالىٰ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ [المائدة: ٦]، وفي اعتبار الإرادة الباطنة في العامّ الذي هو محتملٌ لها نوع حرج، فالتّمييز بين ما هو مراد المتكلّم، وبين ما ليس[6] بمرادٍ له قبل أن يظهر

(١) هذا إذا لم يكذبها، فإن كذبها فالقول قولها مع يمينها. روضة الطالبين: ٦/١٤٢، ومغني المحتاج: ٣/٣٢٢.

(٢) في (ط): (بحالٍ).

(٣) والأصل في ذلك: أنه إن علق طلاقها علىٰ إخبارها: فإن علم صدقها طلقت، وإن شك طلقت مع يمينها، وإن تيقنا بكذبها لم تطلق. روضة الطالبين: ٦/١٣٨، ومغني المحتاج: ٣/٣٢٢.

(٤) هذا القول مروي عن محمد بن الحسن. ينظر: المبسوط ٦/٢٠٨، بدائع الصنائع ٣/١٢٩.

(٥) فهناك عموم يقبل التخصيص، وهناك عموم لا يجوز فيه التخصيص، وقلما يوجد عام لا يخصص، كما يقول الغزالي. المستصفىٰ: ٢/٩٩، والبحر المحيط: ٣/٢٥٢.

(٦) في (ف) زيادة: (هو).

دليله فيه حرجٌ عظيمٌ، وسقط[1] اعتباره شرعاً، ويقام السّبب الظّاهر الدّالّ على مراده ـ وهو صيغة العموم ـ مقام حقيقة الباطن الذي لا يُتوصّل إليه إلا بحرجٍ.

ألا ترى أنّ خطاب الشّرع يتوجّه على المرء إذا اعتدل حاله، ولكن اعتدال الحال أمرٌ باطنٌ، وله سببٌ ظاهرٌ من حيث العادة، وهو: البلوغ عن عقلٍ؛ فأقام الشّرع هذا السّبب الظّاهر مقام ذلك المعنى الباطن؛ للتّيسير.

ثمّ دار الحكم معه وجوداً، وعدماً حتّى إنّه وإن اعتدل حاله قبل البلوغ؛ يُجعل ذلك كالمعدوم حكماً في[2] توجّه الخطاب عليه.

ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقلٍ؛ كان الخطاب متوجّهاً عليه أيضاً لهذا المعنى[3].

ومَن نظر عن إنصافٍ لا يُشكِل عليه أنَّ الحرج في التّأمّل في إرادة المتكلّم، ليُميِّز به ما هو مرادٌ له ممّا ليس بمرادٍ = فوق الحرج بالتّأمّل في أحوال الصّبيان، ليُوقَف على اعتدال حالهم.

وهذا أصلٌ كبيرٌ في الفقه، **فإنّ الرّخصة** بسبب السّفر تَثبت لدفع المشقّة، كما قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ثمّ حقيقة المشقّة باطنٌ تختلف فيه أحوال النّاس، وله سببٌ ظاهرٌ، وهو السّير المديد، فأقام الشّرع هذا السّبب مقام حقيقة ذلك المعنى، وأسقط وجود حقيقة المشقّة في حقّ المقيم؛ لانعدام السّبب الظّاهر، إلا إذا تحقّقت الضّرورة عند خوف الهلاك على نفسه، فذلك أمرٌ وراء المشقّة، وأَثبت الحكم عند وجود

(١) في (ف): (فيسقط).
(٢) في (ط) زيادة: (حق).
(٣) فالبلوغ هو سن التكليف لا التمييز. حاشية ابن عابدين: ٢/٤٦٦.

السّبب الظّاهر، وإن لم تلحقه المشقّة به حقيقةً[1].

وكذلك الاستبراء، فإنّها تجب للتّحرّز[2] عن خلط المياه المحترمة، إلا أنّ ذلك باطنٌ، وله سببٌ ظاهرٌ وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين؛ لأنّ زوال ملك اليمين لا يوجب ما يُستدلّ به على براءة الرّحم، من عدّةٍ أو استبراءٍ[3].

فأقام الشّرع استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام المعنى الباطن ـ وهو اشتغال الرّحم بالماء ـ في[4] وجوب التّحرّز عن الخلط بالاستبراء[5].

ولهذا قلنا: لو اشتراها من صبيٍّ أو امرأةٍ، أو اشتراها وهي بكرٌ، أو حاضت عند البائع بعد الوطء قبل أن يبيعها = يجب الاستبراء[6]؛ لاعتبار السّبب الظّاهر.

ولهذا قلنا: في النّكاح لا يجب الاستبراء وإن علم أنّها وُطئت قبل أن

(١) فالمسافر يقصر في صلاته، ويجوز له الإفطار، وتسقط عنه الجمعة، إلى ما هنالك من أحكام، ولو لم تلحقه مشقة، فالسفر هو علة وجوب أو جواز هذه الأحكام، بينما المشقة هي الحكمة، والحكم يتعلق بعلته لا بحكمته. الهداية: ١/٨٦، وبدائع الصنائع: ١/٢٥٧.

(٢) في (ط): (فإنه يجب التحرز).

(٣) فلا يجب على البائع ولا على الواهب ولا على أي مالك أن يستبرئ الأمة بعد أن زال ملكه عنها، إنما يجب ذلك على من ستصبح الأمة في ملكه، فيحرم عليه أن يطأها أو يقبلها أو ينظر إلى فرجها بشهوة حتى يستبرئها، هذا من حيث الوجوب، لكن يندب للبائع إذا أراد أن يبيع الأمة أو يخرجها عن ملكه أن يستبرئها بحيضة. الهداية: ٤/٤٢٣، وبدائع الصنائع: ٤/٥١١.

(٤) في (ط) زيادة: (حق).

(٥) فهناك علة للحكم، وهناك حكمة للحكم، فعلة الاستبراء استحداث ملك الوطء بملك اليمين، والحكمة من الاستبراء اشتغال الرحم بماء غيره، لكن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، لا مع حكمته. المبسوط: ١٣/١٢٣، والهداية: ٤/٤٢٣.

(٦) ينظر: المبسوط ١٣/١٤٦، الدر المختار ٦/٣٧٥، البحر الرائق ٨/٢٢٤.

يُزوِّجها[(١)] وطئاً محترماً، بأن يُزوِّج أمةً قد كان وطئها قبل أن يُزوِّجها[(٢)]؛ لأنّ الأصل في النّكاح الحرّة، فإنّ الرّقّ عارضٌ، والازدواجُ بين الشّخصين باعتبار الأصل[(٣)]، وباعتبار صفة الحرية زوالُ ملك الوطء عن الحرّة يُعقِب عِدّةً موجِبةً براءةَ الرّحم؛ فلا تقع الحاجة إلى إقامة استحداث ملك الوطء بالنّكاح مقام حقيقة اشتغال الرّحم في إيجاب الاستبراء للتّحرّز عن الخلط[(٤)].

وعلى هذا قلنا: إذا قال لامرأته: أنت طالقٌ السّاعة إن كان في علم الله أنّ فلاناً يَقدُم إلى شهرٍ. فقدم فلانٌ بعد تمام الشّهر؛ يقع الطّلاق عليها عند القدوم ابتداءً[(٥)]، بمنزلة ما لو قال: أنت طالقٌ السّاعة[(٦)] إن قدم فلانٌ إلى شهرٍ[(٧)].

ومعلومٌ أنّ بعد قدومه قد تبيّن أنّه كان في علم الله قدومه إلى شهرٍ، وأنّ التّعليق كان بشرطٍ موجودٍ حقيقةً، ولكن لمّا لم يكن لنا طريقُ الوقوف عليه إلا

---

(١) ينظر: الجامع الصغير (ص: ١٧٩)، المبسوط ١٥٢/١٣، الهداية ١٩٥/١.

(٢) وكذلك من وطئ جاريته ثم زوجها جاز النكاح، وللزوج أن يطأها قبل الاستبراء عندهما، وقال محمد: لا أحب أن يطأها ما لم يستبرئها. المبسوط: ١٢٨/١٣، والهداية: ٢١٢/١، وبدائع الصنائع: ٥١٥/٤، والعبارة في (ط): (وإن علم أنها وطئت قبل أن يتزوجها وطئا محرما بأن تزوج أمة كان قد وطئها قبل أن يتزوجها).

(٣) في هامش (ك): (يعني: الأصل في الازدواج: بين الحرَّين، والازدواج بين الحر والرق علرض).

(٤) فزوال ملك النكاح عن الحرة يوجب العدة عليها، أما زوال ملك اليمين فلا يوجب الاستبراء، والأصل هو زواج الحرة، لذلك إن أراد أن يتزوج أمة فلا يجب أن يستبرئها باعتبار الأصل. المبسوط: ١٢٨/١٣، والهداية: ٢١٢/١.

(٥) ينظر: المبسوط ١٢٠/٦.

(٦) ينظر: المبسوط ١٢٠/٦.

(٧) المبسوط: ٩٩/٦، وبدائع الصنائع: ٥٢٣/٣.

بعد القدوم؛ صار القدوم الذي به يتبيّن لنا شرطاً لوقوع الطّلاق؛ فيقع الطّلاق عنده ابتداءً.

بخلاف ما لو قال: أنت طالقٌ السّاعة إن كان زيدٌ في الدّار، ثمّ عُلم بعد شهرٍ أنّ زيداً كان في الدّار يومئذٍ، فإنّه يكون الطّلاق واقعاً من حين تكلّم به[1]؛ لأنّه كان لنا طريقٌ إلى الوقوف على ما جعله شرطاً حقيقةً، فلا يقام ظهوره عندنا مقام حقيقته، ولكن تبيّن عند ظهوره أنّ الطّلاق كان واقعاً؛ لأنّه علّقه بشرطٍ موجودٍ.

والذي يحقّق ما ذكرنا: أنّ صاحب الشّرع خاطبنا بلسان العرب، فإنّما نفهم من خطاب الشّرع ما نفهم من مخاطبات النّاس فيما بينهم.

ومن يقول لعبده: أعط هذه المائة الدّرهم هؤلاء بالسّويّة، وهم مائة نفرٍ؛ نعلم قطعاً أنّ مراده إعطاء كلّ واحدٍ منهم درهماً، بمنزلة ما لو قال: أعط كلّ واحدٍ منهم درهماً، وكذلك يُفهم من الخاصّ والعامّ في مخاطبات الشّرع الحكمُ قطعاً فيما يتناوله كلّ واحدٍ منهما.

ومن قال لغيره: لا تعتق عبدي سالماً، ثمّ قال: أعتِق البِيض من عبيدي، وسالمٌ بهذه الصّفة؛ فإنّه يكون له أن يعتقه، وبإعتاقه يكون ممتثلاً للأمر، لا مرتكباً للنّهي، فكذلك نقول في العامّ المتأخّر في خطاب الشّرع: إنّه يكون قاضياً فيما تناوله على الخاصّ.

وإذا[2] كان حكم الخاصّ ثابتاً قطعاً فيما تناوله؛ فلا بدّ من أن يكون العامّ

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٤/٨٢، الدر المختار ٣/٢٦٩، البحر الرائق ٤/٣١.

(٢) في (ط): (فإذا).

كذلك؛ ليكون قاضياً عليه.

فإن قيل: أليس أنّ تخصيص العامّ بالقياس وخبر الواحد جائزٌ؟ ومعلومٌ أنّ القياس وخبر الواحد لا يوجِب العلم قطعاً، فكيف يكون رافعاً للحكم الثّابت قطعاً بصيغة العموم، إذا كانت هذه الصّيغة توجب موجَبها قطعاً؟

قلنا: مثل هذا يلزمك في الخاصّ، فإنّ صرفه عن الحقيقة إلىٰ المجاز بالقياس وبخبر الواحد جائزٌ[١].

ثمّ الجواب علىٰ ما اختاره أكثر مشايخنا ﷭: أنّ تخصيص العامّ الذي لم يثبت خصوصه ابتداءً لا يجوز بالقياس[٢]، وإنّما يجوز ذلك في العامّ الذي ثبت خصوصه بدليلٍ يوجِب من الحكم مثلَ ما يوجبه العامّ، وهو: خبرٌ متأيّدٌ بالاستفاضة، أو مشهورٌ فيما بين السّلف، أو إجماعٌ[٣].

فعند وجود ذلك يتبيّن بالقياس وخبر الواحد ما هو المراد بصيغة العامّ، بعد أن خرج من أن يكون موجِباً الحكم فيما يتناوله قطعاً، علىٰ ما نبيّنه في فصل العامّ إذا دخله خصوصٌ[٤].

وهذا لأنّ ما أوجبه القياس أو خبر الواحد يحتمل أن يكون في جملة ما تناوله دليل الخصوص؛ ومحتملٌ أن يكون في جملة ما تناوله صيغة العامّ، فإنّما يرجّح بالقياس[٥] وخبر الواحد أحدُ الاحتمالين.

---

(١) كشف الأسرار للنسفي: ١/٢٩.

(٢) في (ط) زيادة: (وخبر الواحد).

(٣) ينظر: الفصول ١/١٥٦، معرفة الحجج الشرعية (ص: ٧٢)، كشف الأسرار ١/٤٥٠.

(٤) سيأتي (١/٤٥٥).

(٥) في هامش (ك): (والقياس غيرُ موجِبٍ ابتداءً حتىٰ يقال: الموجِب لا يصلُح مرجِّحًا، وبالقياس=

فإن قيل: ما ذهبتُ إليه أولىٰ ؛ فإنّ الأصل هو وجوب العمل بالأدلّة الشّرعيّة ما أمكن ؛ وذلك في ترتيب العامّ علىٰ الخاصّ كما قلتُ ، لا في رفع الخاصّ بالعامّ كما قلتم .

فإنّ مَن أثبت التّعارض بين الخاصّ والعامّ ؛ ترك العمل بالخاصّ أصلاً ، وببعض ما تناوله العامّ[1] ، ومَن قال بترتيب العامّ علىٰ الخاصّ فهو عاملٌ بحقيقة الخاصّ ، وبالعامّ أيضاً فيما تناوله بحسب الإمكان ، فيكون هذا أولىٰ بالمصير إليه .

قلنا: هذا إنّما يستقيم بعد ثبوت الإمكان ، وبعد ما قرّرنا أنّ كلّ واحدٍ منهما موجِبٌ فيما تناوله الحكم قطعاً لا إمكانَ .

أرأيت لو قال قائلٌ: أنا أعمل بالعامّ في كلّ ما تناوله ، وأحمل الخاصّ علىٰ مجازٍ[2] ، فأعمل به بهذا[3] الطّريق ، هل يكون هذا عملاً منه بالدّليلين ؟ لا .

فكذلك قولك: أنا أعمل بالخاصّ وأترك موجَب العامّ فيما تناوله ؛ لا يكون عملاً بهما ، مع أنّ موجَب الدّليل ليس كلّه العملَ به ، بل العملَ به والمدافعةَ[4] به عند التّعارض ، بمنزلة الشّهادات في الخصومات بين العباد .

فإثبات المدافعة عند المعارضة بين الخاصّ والعامّ علىٰ ما اقتضاه موجَب

= يتعدّىٰ الحكم من الأصل إلىٰ الفرع بعلة الأصل).

(١) في هامش (ك): (أي: عند التعارض قبل ترجيح أحدهما علىٰ الآخر).

(٢) في (ط): (المجاز).

(٣) في (ط): (وبهذا).

(٤) في (د): (بالمدافعة).

كلّ واحدٍ منهما = لا يكون تركاً للعمل بأحدهما.

ثمّ سوّىٰ الشّافعيّ رحمه الله فيما أثبته من حكم العموم بين ما يحتمل العموم، وبين ما لا يحتمله؛ لعدم محلّه فيما هو المحتمَل، فجعَلَ كلَّ واحدٍ منهما حجّةً لإثبات الحكم، مع ضرب شبهةٍ(١).

وبيان هذا في قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠](٢)، ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾ [السجدة: ١٨](٣)، ﴿(٤)هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، فإنّ نفي المساواة بينهما علىٰ العموم غير محتملٍ؛ لعلمنا بالمساواة بينهما في(٥) الوجود والإنسانيّة والبشريّة والصّورة.

فقال مع هذا العلم: يكون هذا العامّ حجّةً فيما هو الممكن، حتّىٰ لا يسوِّي بين الكافر والمسلم(٦) في حكم القِصاص(٧)، وفي حكم شراء العبد المسلم(٨)،

---

(١) المحصول: ٣/١١٣، والبحر المحيط: ٣/٣٦٤.

(٢) في (ط) زيادة: (وقال تعالىٰ).

(٣) في (ط) زيادة: (وقال تعالىٰ).

(٤) في (ط) زيادة: (قل).

(٥) في (ط) زيادة: (حكم).

(٦) في (ط): (والمؤمن).

(٧) فلا يقتل المسلم بالكافر، حربياً كان أو ذمياً أو معاهداً، هذا عند الشافعية، أما عند الحنفية فيقتل المسلم بالكافر إذا كان ذمياً، لأنه معصوم الدم. الهداية: ٤/٥٠٤، وبدائع الصنائع: ٦/٢٧٦، والأم: ١٢/١٢٩، وروضة الطالبين: ٧/٢٩، ومغني المحتاج: ٤/١٦.

(٨) لا يصح عند الشافعية شراء الكافر المسلم، ولو اشتراه لم يملكه علىٰ الأظهر، أما عند الحنفية فيجوز، ولكن يجبر الذمي علىٰ بيعه. المبسوط للشيباني: ٥/٢١٣، وروضة الطالبين: ٣/١١، ومغني المحتاج: ٢/٨.

وما شاكل ذلك[١].

لأنّ العمل بالدّليل الشّرعيّ واجبٌ بحسب الإمكان، وانعدام الإمكان فيما لا يحتمله بمنزلة دليل الخصوص شرعاً، فكما أنّ دليل الخصوص فيما يحتمل العموم لا يُخرج العامّ[٢] مِن أن يكون حجّةً فيما وراء ذلك؛ فكذلك عدم احتمال العموم حسّاً لا يخرج العامّ من أن يكون حجّةً فيما يحتمله.

وحاصل مذهبه: أنّه يسوّي بين محتمل الحال[٣]، وبين محتمل اللّفظ[٤]، فيما يَثبت بصيغة العامّ من الحكم، وفيما يثبت من الشّبهة المانعة من العلم به قطعاً[٥].

ونحن نقول: فيما ذهب إليه تحقيقُ الحرج الذي هو مدفوعٌ، وهو: الوقوف على مراد المتكلّم، ليُعمل به فيما لا يحتمل العموم، واعتبارُ الإرادة المغيّرة للعموم عن حقيقتها فيما يحتمل العموم، حتّى لا يكون موجِباً قطعاً فيما تناوله.

وقد بينّا أنّ ذلك لا يجوز شرعاً، وبه تبيّن فساد التّسوية بين محتمل الحال[٦] ومحتمل اللّفظ، وتبيّن أنّ موجَب العموم لا يثبت فيما لا يمكن العمل بعمومه؛ لانعدام محلّ العموم.

(١) في (ط): (ولا يشاكله).
(٢) في (ط): (بصيغة العام في الحكم فيما يثبت من أن يكون حجةً).
(٣) في هامش (ف): (الذي ورد مخصَّصًا).
(٤) في هامش (ف): (أي: في اللفظ العام الذي لا يحتمل العموم).
(٥) المحصول: ١١٣/٣، والبحر المحيط: ٣٦٤/٣.
(٦) في (ط) زيادة: (وبين).

وسنقرّر هذا في الفصل الثّاني[١]، وهو العامّ إذا خُصّ منه شيءٌ، وإنّما سوّينا في موجَب العامّ بين الخبر والأمر والنّهي؛ لأنّ ذلك حكم صيغة العموم، وهذه الصّيغة متحقّقةٌ في الأخبار، كما في الأمر والنّهي، والله أعلم[٢].

(١) في (ط): (الذي يأتي).

(٢) في (ط) زيادة: (بالصواب).

فَصْــلٌ
في بيان حكم العامّ إذا خُصّ منه شيءٌ[١]

قال رضي الله عنه وعن والديه: قال أبو الحسن الكرخيّ رحمه الله[٢] من عند نفسه لا على سبيل الحكاية عن السّلف: العامّ إذا لحقه خصوصٌ لا يبقى حجّةً، بل يجب الوقف[٣] فيه إلى البيان، سواءٌ كان دليل الخصوص معلوماً أو مجهولاً، إلا أنّه يجب به[٤] أخَصُّ الخصوص إذا كان[٥] معلوماً[٦].

وقال بعضهم: إن خُصّ منه شيءٌ مجهولٌ فكذلك الجواب، وإن خُصّ منه شيءٌ معلومٌ فإنّه يبقى موجِباً الحكم فيما وراء المخصوص قطعاً[٧].

وقال بعضهم هكذا فيما إذا خُصّ[٨] شيءٌ معلومٌ، وإن خُصّ منه شيءٌ مجهولٌ يسقط دليلُ الخصوص، ويبقى العامّ موجِباً حكمه كما كان قبل دليل الخصوص[٩].

---

(١) صورة المسألة: الدليل العام إذا دخله التخصيص، هل يكون حجة فيما بقي من أفراده غير مخصوص؟ أم أن التخصيص قضى على جميع أفراده؟ هذه هي صورة المسألة.

(٢) في (ط)، (ف)، (د): (كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول).

(٣) في (ط): (التوقف).

(٤) في هامش (ك): (أي: بالعام).

(٥) في هامش (ك): (أي: إذا كان أخص الخصوص معلومًا).

(٦) وينسب أيضاً إلى محمد بن شجاعٍ، وأبي عبد الله الجرجاني، وعيسى بن أبانٍ. ينظر: الفصول ١/٢٤٥ ـ ٢٤٦، تقويم أصول الفقه ١/٤٦٣، كشف الأسرار ١/٤٤٩.

(٧) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٤٦٤، كشف الأسرار ١/٤٥٠، تيسير التحرير ١/٣١٣.

(٨) في (ف)، (د) زيادة: (منه).

(٩) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٤٦٤، كشف الأسرار ١/٤٥٠، تيسير التحرير ١/٣١٣.

قال رضي الله عنه: والصّحيح عندي: أنّ المذهب عند علمائنا رحمهم الله في العامّ إذا لحقه خصوصٌ يبقىٰ حجّةً فيما وراء المخصوص، سواءٌ كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً، إلا أنّ فيه شبهةً حتّىٰ لا يكون موجِباً قطعاً ويقيناً[1]، بمنزلة ما قال الشّافعيّ رحمه الله في موجَب العامّ قبل الخصوص.

والدّليل علىٰ أنّ المذهب هذا: أنّ أبا حنيفة رضي الله عنه استدلّ علىٰ فساد البيع بالشّرط بنهي النّبيّ ﷺ عن بيعٍ وشرطٍ[2]. وهذا عامٌّ دخله خصوصٌ.

واحتجّ علىٰ استحقاق الشّفعة بالجوار ـ إذا كان عن ملاصقةٍ ـ بقول النّبيّ عليه السلام: «الجار أحقّ بصقبه»[3]. وهذا عامٌّ قد دخله خصوصٌ[4].

واستدلّ محمّدٌ رحمه الله علىٰ فساد البيع[5] قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض[6]. وهو عامٌّ لحقه خصوصٌ.

وأبو حنيفة رحمه الله خصّ هذا العامّ بالقياس[7]، فعرفنا أنّه حجّةٌ للعمل، من

---

(١) ينظر: الفصول ١/٢٤٦، تقويم أصول الفقه ١/٤٦٤، كشف الأسرار ١/٤٥١.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٤٣٦١)، والحاكم في معرفة علوم الحديث (ص: ١٢٨) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٤٩١).

(٣) أخرجه البخاري في الشفعة، باب عرض الشفعة علىٰ صاحبها (٦٥٧٦) من حديث أبي رافعٍ رضي الله عنه. والصقب القرب والملاصقة. النهاية في غريب الحديث ٣/٤١.

(٤) في هامش (ك): (أي: لا يكون للجار إذا كان له خليط).

(٥) في (ط): (بيع العقار).

(٦) أخرجه بهذا اللفظ الطبراني في الأوسط (١٥٥٤) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وبمعناه أحاديث كثيرةٌ.

(٧) في هامش (ك): (أي: خصَّ بيع العقار قبل القبض عن النهي العام بالقياس).

غير أن يكون موجِباً قطعاً[1]؛ لأنّ القياس لا يكون موجِباً قطعاً، فكيف يصلح[2] معارضاً لما يكون موجِباً قطعاً.

وتبيّن أنّ هذا العامّ دون خبر الواحد؛ لأنّ القياس لا يصلح معارضاً لخبر الواحد عندنا[3]؛ ولهذا أخذنا بالخبر[4] الموجِب للوضوء عند القهقهة في الصّلاة[5]، وتركنا القياس به.

وأبو حنيفة أخذ بخبر[6] الوضوء بنبيذ التّمر[7]، وترك القياس به؛ ثمّ[8] خبر الواحد لا يوجِب العلم قطعاً، فما هو دونه أولىٰ.

فأمّا الكرخيّ رحمه الله احتجّ فقال: الخصوص الذي يلحق العامّ يسلب حقيقته

---

(١) فالعام قبل تخصيصه يفيد القطع، فإذا خص منه شيء صار ظنيا فيما تبقىٰ من أفراده، وصار دون خبر الواحد، ودون القياس، فيجوز تخصيصه بهما. كشف الأسرار: ١/٦٢٨.

(٢) في (ط) زيادة: (أن يكون).

(٣) هذا إذا كان الراوي معروفاً بالفقه والاجتهاد، أما أحاديث الآحاد التي رواها ممن يعرفون بالراوية فقط، فإن خالفت كل الأقيسة فلا تقبل عند الحنفية. كشف الأسرار: ٣/٢٤، والتوضيح: ٢/١١.

(٤) في (ط) زيادة: (الواحد).

(٥) أخرجه ابن عدي في الكامل ٣/١٦٧، والدارقطني في سننه ١/١٦٤ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال ابن عدي: والبلاء في هذا الإسناد من عبد العزيز بن حصينٍ، وعبد الكريم هو عبد الكريم أبو أمية بصري وجميعاً ضعيفان.
وأخرجه ابن عدي في الكامل ٣/١٦٧، والدارقطني في سننه ١/١٦٥ عن الحسن البصري عن عمران بن حصينٍ رضي الله عنه، قال الدارقطني: الصواب عن الحسن البصري مرسلاً.

(٦) في (ط) زيادة: (الواحد في).

(٧) أخرجه أحمد ١/٤٠٢، وأبو داود في الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ (٨٤)، والترمذي في الطهارة، باب ما جاء في الوضوء بالنبيذ (٨٨)، وابن ماجه في الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ (٣٨٤) من حديث أبي زيدٍ عن ابن مسعودٍ رضي الله عنه، قال الترمذي: وأبو زيدٍ رجلٌ مجهولٌ عند أهل الحديث، لا يعرف له روايةٌ غير هذا الحديث.

(٨) في (ط) زيادة: (إن).

فيصير مجازاً، ومجازه في مراد المتكلّم، وذلك لا يتبيّن إلا ببيانٍ من جهته، فصار مجمَلاً يجب التّوقّف فيه إلى البيان[1]، بمنزلة صيغة العموم فيما لا يحتمل العموم.

نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٨]، فإنّه لمّا انتفى حقيقة العموم فيه لم يكن حجّةً بدون البيان؛ فكذلك هذا.

وهذا لأنّه لو بقي حجّةً فيما وراء المخصوص كان حقيقةً؛ ولا وجه للجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظٍ واحدٍ، إلا أن يكون أخصّ الخصوص منه[2] معلوماً، فيكون ثابتاً به؛ لكونه متيقّناً، كالذي يقوم فيه دليل البيان فيما لا يمكن العمل فيه بحقيقة العموم.

ولأنّ دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء؛ فإنّه يُبيَّن به أنّ المخصوص لم يكن داخلاً فيما هو المراد بالكلام، كما يتبيّن بالاستثناء أنّ الكلام عبارةٌ عمّا وراءه؛ ولهذا لا يكون دليل الخصوص إلا مقارناً، فأمّا ما يكون طارئاً فهو دليل النّسخ لا دليل الخصوص.

وإذا كان المستثنى مجهولاً يصير ما وراءه بجهالته مجهولاً، كما أنّ المستثنى إذا تمكّن فيه شكٌّ يصير ما وراءه مشكوكاً فيه؛ حتّى إذا قال: مماليكي أحرارٌ إلا سالماً أو بَزيغاً[3]؛ لم يَعتِق واحدٌ منهما، وإن كان المستثنى أحدَهما؛

(١) انظر: الأقوال الأصولية للأمام أبي الحسن الكرخي للأستاذ الدكتور/حسين الجبوري، ص٦٢.
(٢) في هامش (ك): (أي: من العام).
(٣) في (ف): (يربع).

لأنّه مشكوكٌ فيه، فيثبت حكم الشّكّ فيهما، وإذا صار ما بقي مجهولاً لم يصلح حجّةً بنفسه، بل يجب الوقف فيه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٨].

وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوماً؛ لأنّه يجوز أن يكون معلولاً، وهو الظّاهر؛ فإنّ دليل الخصوص نصٌّ علىٰ حدةٍ، فيكون قابلاً للتّعليل ما لم يمنع مانعٌ من ذلك.

وبالتّعليل لا يُدرىٰ أنّ حكم الخصوص إلىٰ أيّ مقدارٍ يتعدّىٰ؟ فيبقىٰ ما وراءه مجهولاً أيضاً.

وعلىٰ ما قاله الكرخيّ: يسقط الاحتجاج بأكثر العمومات؛ لأنّ أكبر(١) العمومات قد خُصّ منها شيءٌ.

وهذا خلاف ما حكينا من مذهب السّلف في الصّدر الأوّل، فإنّهم احتجّوا بالعمومات التي لَحقها خصوصٌ، كما احتجّوا بالعمومات التي لم يلحقها خصوصٌ.

ودعواه أنّه يصير به مجازاً كلامٌ لا معنىٰ له؛ فإنّ الحقيقة ما يكون مستعملاً في موضوعه؛ والمجاز ما يكون معدولاً به عن موضعه(٢).

وإذا كان صيغة العموم تتناول الثّلاثةَ حقيقةً كما يتناول المائةَ والألف وأكثر من ذلك؛ فإذا خُصّ البعض من هذه الصّيغة كيف يكون مجازاً فيما وراءه وهو

---

(١) في (ط): (أكثر)، وفي (ف)، (د) بلا نقط.

(٢) في (ط)، (د): (موضوعه).

حقيقةٌ فيه؟

فإن قيل: البعض غير الكلّ[1]، وإذا كان حقيقة هذه الصّيغة للكلّ، فإذا أريد به البعض؛ كان مجازاً فيه.

ثمّ هذا إنّما يستقيم على ما يقوله بعض أصحاب الشّافعيّ رحمه الله: أنّه لا يجوز التّخصيص من العموم إلى أن يبقى منه ما دون الثّلاث؛ فأمّا على أصلكم يجوز[2] التّخصيص إلى أن لا يبقى منه أكثرُ من واحدٍ[3]، ولا شكّ أنّ صيغة الجمع لا تتناول الواحد حقيقةً.

قلنا: نعم، ولكن ما وراء المخصوص يتناوله موجَب الكلام على أنّه كلٌّ لا بعضٌ، بمنزلة الاستثناء؛ فإنّ الكلام يصير عبارةً عمّا وراء المستثنى بطريق أنّه كلٌّ لا بعضٌ.

ولهذا لو لم يبق شيءٌ بعد دليل الخصوص كان نسخاً لا تخصيصاً، كما في الاستثناء؛ فإنّه إذا لم يبق شيءٌ بعد الاستثناء بحالٍ لا يكون ذلك استثناءً صحيحاً.

وإذا كان الباقي منه دون الثّلاث فهو كلٌّ أيضاً وإن كان[4] بصيغة العموم؛ لأنّه[5] يحتمل أن يكون الباقي أكبر[6] من ذلك[7] على وجهٍ يكون الباقي جمعاً حقيقةً.

---

(١) في (ط) زيادة: (من هذه الصيغة).

(٢) في (ط): (فيجوز).

(٣) ينظر: التقرير والتحبير ١/٣٥٩، تيسير التحرير ١/٣٢٦، شرح التلويح ١/٩٢.

(٤) في (ط): (كانا).

(٥) في (ط) زيادة: (لا).

(٦) في (ط): (أكثر)، وفي (ف)، (د) بلا نقط.

(٧) في هامش (ك): (أي: أكثر من واحدٍ لغةً).

فبهذا الطّريق صحّحنا التّخصيص، كما يصحّ استثناء الكلّ بهذا الطّريق؛ فإنّه لو قال: مماليكي أحرارٌ إلا فلاناً وفلاناً، وليس له سواهما؛ كان الاستثناء صحيحاً[١]؛ لاحتمال أن يكون المستثنى بعضاً إذا كان[٢] سواهما، بخلاف ما لو قال: مماليكي أحرارٌ إلا مماليكي[٣].

وأمّا وجه القول الثّاني: ما بيّنّا أنّ دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء، فإذا كان المخصوص مجهولاً؛ كان ما وراءه مجهولاً أيضاً، والمجهول لا يكون دليلاً موجِباً.

وأمّا إذا كان معلوماً فما وراءه معلومٌ[٤] أيضاً، وكما أنّ الكلام المقيّد بالاستثناء يصير عبارةً عمّا وراء المستثنى، ويكون مقطوعاً به إذا كان المستثنى معلوماً؛ فكذلك العامّ إذا لحقه خصوصٌ معلومٌ يصير عبارةً عمّا وراءه، ويكون موجِباً فيه ما هو حكم العامّ؛ لأنّ دليل الخصوص لا يتعرّض لما وراءه، فيبقى العامّ فيما وراءه حجّةً موجِبةً قطعاً.

ولا معنى لما قال الكرخيّ ﵀: إنّه محتملٌ للتعليل؛ لأنّه إذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التّعليل؛ فإنّ المستثنى معدومٌ، على معنى: أنّه لم يكن مراداً بالكلام أصلاً، والعدم لا يعلَّل.

وعلى هذا القول يسقط الاحتجاج بآية السّرقة؛ لأنّه لحقها خصوصٌ

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٥٦، البحر الرائق ٤/٤٥، فتح القدير ٤/١٤٣.
(٢) في (ط) زيادة: (له).
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٥٦، فتح القدير ٤/١٤٣، حاشية ابن عابدين ٥/٦٠٥.
(٤) في (ط): (يكون معلوماً).

مجهولٌ، وهو ثمن المِجَنّ، علىٰ ما روي: «كانت اليد لا تقطع علىٰ عهد رسول الله ﷺ فيما دون ثمن المِجَنّ»[1].

وكذلك بآية البيع؛ لأنّه[2] لحقها خصوصٌ مجهولٌ، وهو حرمة الرّبا.

وكذلك بالعمومات الموجبة للعقوبة؛ فقد لحقها خصوصٌ مجهولٌ، وهو السّقوط باعتبار تمكّن الشّبهة، علىٰ ما قال رسول الله ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشّبهات»[3].

ووجه القول الثّالث: أنّ التّخصيص إنّما يكون بكلامٍ مبتدَإٍ بصيغةٍ علىٰ حدةٍ، يتناول بعض ما تناوله العامّ علىٰ خلاف موجَبه، ممّا لو كان[4] طارئاً كان رفعاً[5] علىٰ وجه النّسخ.

فإذا كان مقارِناً، كان بياناً، ومثل هذا لا يصلح مغيِّراً صيغة[6] الكلام الأوّل؛ وكيف يصلح مغيّراً له وهو غير متّصلٍ بتلك الصّيغة؛ فيبقىٰ الكلام الأوّل

---

(١) أخرجه البخاري في الحدود، باب قول الله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ (٦٤١٠)، واللفظ له، ومسلمٌ في الحدود، باب حد السرقة ونصابها (١٦٨٥) من حديثٍ عن عائشة ﵂ قالت: لم تقطع يد سارقٍ علىٰ عهد النبي ﷺ في أدنىٰ من ثمن المجن ترسٍ أو جحفةٍ، وكان كل واحدٍ منهما ذا ثمنٍ.

(٢) في (ط): (فإنه).

(٣) قال ابن الملقن في تحفة المحتاج ١/٨٤: ذكره البيهقي في خلافياته من حديث علي مرفوعاً كذلك، وهو في الترمذي (١٤٢٤)، والحاكم (٨١٦٣) من حديث عائشة مرفوعاً بلفظ: (ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم)، وضعف الترمذي رفعه.

(٤) في هامش (ك): (أي: لو كان دليل الخصوص متأخرً كان ناسخًا).

(٥) في (ط)، (د): (رافعاً).

(٦) في (ط): (صفة).

صادراً من أهله في محلّه فيكون موجِباً حكمَه، وحكم العامّ: أنّه موجِبٌ[1] قطعاً.

فإذا كان المخصوص معلوماً بقي العامّ فيما وراءه موجِباً قطعاً، ولا يكون موجِباً في موضع الخصوص؛ لتحقّق المعارضة بين دليل الخصوص، والعموم فيه.

وإذا كان مجهولاً في نفسه فالمجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم.

وقد بيّنّا أنّ العامّ موجِبٌ للحكم فيما يتناوله قطعاً؛ بمنزلة الخاصّ فيما يتناوله، فإذا لم تستقم المعارضة بكون المعارض مجهولاً؛ سقط دليل الخصوص، وبقي حكم العامّ على ما كان في جميع ما تناوله.

وهذا بخلاف الاستثناء؛ فإنّه داخلٌ على صيغة الكلام، ألا ترى أنّه لا يستقيم بدون أصل الكلام؛ فإنّ قول القائل: إلا زيداً، لا يكون مفيداً شيئاً؛ فإذا دخل على صيغة الكلام كان مغيّراً لها؛ فيكون أصل الكلام عبارةً عمّا وراء المستثنى، وذلك مجهولٌ عند جهالة المستثنى.

والجهالة في المستثنى لا تمنع صحّة الاستثناء؛ لأنّه يتبيَّن أنّ صيغة الكلام لم تتناول المستثنى أصلاً، وما لم يتناوله الكلام فلا أثر للجهالة فيه.

وهذا بخلاف صيغة العامّ فيما لا يحتمل العموم؛ لأنّ الكلام إنّما يكون مفيداً حكمَه إذا صدر من أهله في محلّه، فإنّ البيع كما لا يصحّ من المجنون لانعدام الأهليّة؛ لا يصحّ في الحرّ لانعدام المحلّيّة[2].

---

(١) في (ط)، (د): (أنه كان موجِبًا).

(٢) بيع الحر باطل، لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال، والحر ليس بمال، فلا يكون محلاً

فكذلك صيغة العموم في محلٍّ لا يقبل العموم بمنزلة الصّادر من غير أهله؛ فلا يكون موجِباً حكمَ العموم، وإذا لم ينعقد موجِباً حكم العامّ، وليس وراءه شيءٌ معلومٌ يمكن أن يجعل الكلام عبارةً عنه، بقي مجملاً فيما هو المراد.

فأمّا إذا صدر من أهله في محلّه كان موجِباً حكمَه، إلا أن يمنع منه مانعٌ، والمجهول لا يصلح أن يكون مانعاً، فيبقىٰ أصل الكلام معتبراً في موجَبه.

ألا ترىٰ أنّ البائع بعد تمام البيع إذا أجّل المشتري في الثّمن أجلاً مجهولاً، من غير اشتراط ذلك في أصل البيع؛ يبقىٰ البيع موجِباً للثّمن حالًّا؛ لأنّه انعقد موجِباً لذلك، وهذا المانع ـ وهو الأجل ـ لا يصلح أن يكون مؤخّراً للمطالبة، فيبقىٰ الحكم الأوّل علىٰ حاله.

وأمّا وجه القول الرّابع ـ وهو الصّحيح ـ: أنّ دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء في حقّ الحكم، وبمنزلة النّاسخ باعتبار الصّيغة؛ لأنّ بدليل الخصوص يتبيّن أنّ المراد إثبات الحكم فيما وراء المخصوص؛ لا أن يكون المراد رفعَ الحكم عن الموضع المخصوص بعد أن كان ثابتاً.

ولهذا لا يكون إلا مقارِناً، حتّىٰ لو كان طارئاً يُجعل نسخاً لا خصوصاً؛ لأنّه لا يمكن أن يُجعل مبيِّناً أنّ المراد ما وراءه، ومن حيث الصّيغة هو كلامٌ مبتدَأٌ مفهومٌ بنفسه، مفيدٌ للحكم، وإن لم تتقدّمه صيغة العامّ.

فعرفنا أنّه من حيث الصّيغة معتبرٌ بدليل النّسخ؛ لأنّه منفصلٌ عن العامّ، ومن حيث الحكم هو بمنزلة الاستثناء؛ لأنّه متّصلٌ به حكماً، حتّىٰ لا يكون[1]

للبيع. الهداية: ٣/٤٧، وبدائع الصنائع: ٤/٣٣٠، واللباب: ٢/٢٤.

(١) في (ط): (يجوز).

إلا مقارناً له ؛ فلم يجز إلحاقه بأحدهما خاصّةً ، بل يُعتبر في كلّ حكمٍ بنظيره ؛ كما هو الأصل فيما تردّد بين شيئين ، وأخذ حظّاً معتبراً من كلّ واحدٍ منهما ؛ فإنّه يُعتبر بهما.

فنقول: إذا كان المستثنى[1] مجهولاً ؛ فاعتبار جانب الصّيغة فيه يُسقط دليل الخصوص ، ويبقى حكم العامّ في جميع ما تناوله ، واعتبارُ جانب الحكم فيه ـ وهو أنّه بمنزلة الاستثناء ـ يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص ؛ لكونه مجهولاً ، فلا نُبطل واحداً منهما بالشّكّ.

ومعنى هذا: أنّا لا نُسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشّكّ ، ولا نُخرج ما وراءه من أن تكون صيغة العامّ حجّةً فيه بالشّكّ.

وكذلك إذا كان المخصوص معلوماً ، فإنّه من حيث الصّيغة هو نصٌّ على حدةٍ ، قابلٌ للتّعليل ، وبالتّعليل لا يُدرَى ما يتعدّى إليه حكم الخصوص ممّا تناوله صيغة العامّ ، وباعتبار الحكم لا يَقبل التّعليلَ[2] ؛ لأنّه موجِبٌ للحكم ، على أنّه تبيّن به أنّ المراد ما وراءه كالاستثناء ؛ وهذا لا يقبل التّعليل[3].

فاعتبار الصّيغة يُخرج العامّ من أن يكون حجّةً فيما وراء المخصوص ، واعتبارُ الحكم يوجب أن يكون العامّ موجِباً للحكم قطعاً فيما وراء المخصوص[4] ؛ فلا

---

(١) في هامش (ك): (أي: المخصوص مجهولًا ؛ لأنَّ التخصيص استثناءٌ معنًى).
(٢) في هامش (ك): (لأنه غيرُ مستقلٍّ بنفسه معنًى).
(٣) فالاستثناء لا يعلل ، لأنه غير مستقل بنفسه. كشف الأسرار للنسفي: ١/١٧٢.
(٤) في هامش (ك): (لأنه قابلٌ للتعليل ، فالتعليل يُخرج العامَّ إلى أن لا يبقى منه ، كما مرَّ أنَّ عندنا: يجوز التعليل إلى أن يبقى منه أكثر).

يبطل معنىٰ الحجّة بالشّكّ، ولكن يتمكّن فيه ضربُ شبهةٍ، فإنّ ما يكون ثابتاً من وجهٍ دون وجهٍ لا يكون مقطوعاً به، والحكم إنّما يثبت بحسب السّبب[١]، فلهذا كان حجّةً موجِبةً العمل بها، ولا تكون موجِبةً العلم قطعاً.

وهذا بخلاف دليل النّسخ، فإنّ عمله في رفع الحكم باعتبار المعارضة، وذلك لا يكون إلا فيما تناوله النّصّ بعينه؛ فإنّ التّعليل فيه يؤدّي إلىٰ إثبات المعارضة بين النّصّ والعلّة المستنبطة بالرّأي، والرّأيُ لا يكون معارضاً للنّصّ، ولهذا لا نشتغل بالتّعليل في إثبات النّسخ.

فأمّا دليل الخصوص وإن كان له صيغةٌ[٢] علىٰ حدةٍ؛ فإنّما يوجِب الحكمَ علىٰ الوجه الذي يوجبه الاستثناء؛ لأنّه في[٣] الحكم بمنزلة الاستثناء كما قرّرنا، فلا يَخرُج من أن يكون محتملاً للتّعليل، وبطريق التّعليل تتمكّن الشّبهة فيما يبقىٰ وراء المخصوص، ممّا يكون العامّ موجِباً الحكم فيه.

ولهذا جوّزنا تخصيص هذا العامّ بالقياس؛ لأنّ ثبوت الحكم به فيما وراء المخصوص مع شكٍّ في أصله[٤] واحتمالٍ؛ فيجوز أن يكون القياس معارضاً له، بخلاف خبر الواحد؛ فإنّه لا شكّ في أصله؛ وإنّما الاحتمال في طريقه باعتبار توهّم غلط الرّاوي، أو ميله عن الصّدق إلىٰ الكذب.

فمن حيث إنّه لا شكّ فيه متىٰ ثبت عن رسول الله ﷺ؛ كان أقوىٰ من

---

(١) في (ط)، (د): (الدليل).

(٢) في (ط): (كان نصاً).

(٣) في (ط) زيادة: (معنىٰ).

(٤) في هامش (ك): (أي: العام).

القياس، فلا يصلح أن يكون القياس معارضاً له[١].

وبيان هذه الأصول من الفروع: أنّ من جمع بين حرٍّ وعبدٍ فباعهما بثمنٍ واحدٍ، أو بين ميتةٍ وذكيّةٍ، أو بين خلٍّ وخمرٍ؛ لم يجز البيع أصلاً[٢].

لأنّ الحرّ والميتة والخمر لا يتناولها العقد أصلاً، فيكون بائعاً لما هو مالٌ متقوِّمٌ منهما بحصّته من الألف إذا قُسم عليهما، والبيع بالحصّة لا ينعقد صحيحاً ابتداءً؛ كما لو قال: بعت منك هذا العبد بما يخصّه من الألف إذا قُسم علىٰ قيمته وعلىٰ قيمة هذا العبد الآخر.

فبهذا الفصل يتبيّن ما يكون بمنزلة الاستثناء، أنّه يُجعل الكلام عبارةً عمّا وراء المستثنىٰ حكماً.

ولو باع منه عبدين، فهلك أحدهما قبل القبض، أو استُحقّ أحدهما، أو كان أحدهما مدبَّراً أو مكاتَباً = يبقىٰ العقد صحيحاً في الآخَر[٣]؛ لأنّ العقد تناولهما باعتبار قيام صفة الماليّة والتّقوّم فيهما، وهو المعتبر في المحلّ لتناول العقد إيّاه، ثمّ خَرج أحدهما؛ لصيانة حقٍّ مستحَقٍّ، إمّا للعبد في نفسه، أو للغير فيه، أو لتعذّر التّسليم بهلاكه؛ فيبقىٰ العقد في الآخر صحيحاً بحصّته.

فهذا نظير دليل النّسخ، فإنّه يرفع الحكم الثّابت في مقدار ما تناوله النّصّ الذي هو ناسخٌ، ويبقىٰ ما وراء ذلك من حكم العامّ علىٰ ما كان قبل ورود النّاسخ.

---

(١) فخبر الواحد عند الحنفية أقوىٰ من القياس، هذا إذا صح خبر الواحد. الفصول في الأصول: ٣/١٤٠.

(٢) خلافاً للصاحبين. ينظر: بدائع الصنائع ٥/١٤٥، الهداية ٣/٥٠، تبيين الحقائق ٤/٦٠.

(٣) ينظر: المبسوط ٥/١٢٤، ١٢/١٨٢، تبيين الحقائق ٤/١١٨، فتح القدير ٦/٤٥٦.

ونظير دليل الخصوص: البيعُ بشرط الخيار ؛ فإنّه منعقدٌ صحيحاً[١] ، بمنزلة ما لو لم يكن فيه خيارٌ ، وفي حقّ الحكم كأنه غير منعقدٍ ، علىٰ معنىٰ أنّ الحكم متعلّقٌ بسقوط الخيار ، علىٰ ما يأتيك بيانه في موضعه أنّ شرط الخيار لا يَدخل في أصل السّبب[٢] ، وإنّما يَدخل علىٰ الحكم ، فيجب اعتباره في كلّ جانبٍ بنظيره.

حتّىٰ إنّ باعتبار السّبب إذا سقط الخيار استَحقّ المشتري المبيع بزوائده المتّصلة والمنفصلة[٣] ، وباعتبار الحكم إذا أَعتق المشتري ، والخيارُ مشروط البائع[٤] ، ثمّ سقط الخيار ؛ لم ينفذ العتق[٥].

وعلىٰ هذا قال في الزّيادات: لو باع من رجلٍ عبدين ، وشُرِط الخيار في أحدهما دون الآخر ، للبائع أو للمشتري ، فإن لم يكن ثمن كلّ واحدٍ منهما مسمًّىٰ = لم يجز العقد في واحدٍ منهما ، وإن كان ثمن كلّ واحدٍ منهما مسمًّىٰ[٦] ، فإن لم يُعيَّن المشروطُ فيه الخيارُ منهما = لم يجز العقد أيضاً ، وإن عيّنا ذلك جاز العقد في الآخر ، ولزم بالثّمن المسمّىٰ له[٧].

---

(١) والخيار جائز للبائع والمشتري. الهداية: ٣/٣١ ، واللباب: ٢/١٢.

(٢) الهداية: ٣/٣٢ ، والاختيار: ٢/٢٦٤.

(٣) في (ط): (أو المنفصلة).

(٤) في (د): (للبائع).

(٥) ينظر: المبسوط ١٣/٥٨.

(٦) في (ط) زيادة: (جاز في واحدٍ منهما).

(٧) والمسألة علىٰ أربعة أوجه: الأول: أن لا يفصل الثمن ولا يعين الذي يه الخيار ، وهذا البيع فاسد ، لجهالة الثمن ، والمبيع. الثاني: أن يفصل الثمن ، ويعين الذي فيه الخيار ، وهذا البيع جائزٌ ، لأن الثمن معلوم والمبيع معلوم. الثالث: أن يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار ، وهذا البيع فاسد ،=

لأنّ اشتراط الخيار باعتبار الحكم يُعدم العقد في المشروط فيه الخيار، فإذا كان مجهولاً كان العقد في الآخَر ابتداءً في المجهول؛ وإذا كان معلوماً، ولم يكن ثمن كلّ واحدٍ منهما مسمًّى؛ كان العقد في الآخر ابتداءً بالحصّة، فلا ينعقد صحيحاً، وباعتبار السّبب كان متناوِلاً لهما بصفة الصّحّة، فإذا كان الذي لا خيار فيه منهما معلوماً، وكان ثمنه مسمًّى؛ لزم العقد فيه، ولم يُجعل العقد في الآخر، بمنزلة شرطٍ فاسدٍ في الذي لا خيار فيه.

بخلاف ما قاله أبو حنيفة ﵀ فيما إذا باع عبداً وحرّاً، وسمّى ثمن كلّ واحدٍ منهما؛ لم ينعقد العقد[1] في العبد صحيحاً[2]؛ لأنّ اشتراط قبول العقد في الحرّ شرطٌ فاسدٌ، وقد جعله مشروطاً في قبول العقد في القنّ حين جمع بينهما في الإيجاب، والبيع يبطل بالشّروط الفاسدة[3].

فأمّا اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار لا يكون شرطاً فاسداً؛ لأنّ البيع بشرط الخيار منعقدٌ[4] صحيحاً من حيث السّبب؛ فكان العقد في الآخَر لازماً، والله أعلم.

= لجهالة المبيع. الرابع: أن يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن، وهذا أيضاً فاسد، لجهالة الثمن. الهداية: ٣/٣٥، وفتح العناية: ٢/٣١٤.

(١) في (ط): (البيع).

(٢) وقالا: جاز البيع في العبد، لأنه معلوم الثمن. الهداية: ٣/٥٦، واللباب: ٢/٢٩.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٤/١٤١، تبيين الحقائق ٤/٥٨، فتح القدير ٦/٤٤٩.

(٤) في (ط) زيادة: (شرطاً).

فَصْــلٌ
في بيان ألفاظ العموم

ألفاظ العموم قسمان:

عامٌّ بصيغته ومعناه، وقسمٌ فردٌ بصيغته عامٌّ بمعناه[1].

فأمّا العامّ[2] بصيغته ومعناه فكلّ لفظٍ هو للجمع، نحو: الرّجال، والنّساء، والمسلمين، والمشركين، والمنافقين.

فإنّها[3] عامٌّ صيغةً؛ لأنّ واضع اللّغة وضع هذه الصّيغة للجماعة، قال: رجلٌ ورجلان ورجالٌ، وامرأةٌ وامرأتان ونساءٌ.

وهو عامٌّ بمعناه؛ لأنّه شاملٌ لكلّ ما تناوله عند الإطلاق.

---

(١) اختلفت مناهج الأصوليين في تقسيم ألفاظ العموم؛ فبعضهم يقسمها إلىٰ قسمين: الأول: الألفاظ العامة بصيغتها ومعناها «كالمسلمين، والنساء» ونحوهما. الثاني: الألفاظ العامة بمعناها دون صيغتها كـ«من» وهذا صنيع المؤلف ﷺ؛ وهناك من يقسمها إلىٰ قسمين علىٰ نحو آخر: الأول: ما أفاد العموم بنفسه، كـ«من، وجميع، وكل». الثاني: ما أفاد العموم بغيره، كـ«النكرة في سياق النفي، والجمع المضاف إلىٰ معرفة». ويذكر تحت كل قسم منها أنواعه؛ وبعضهم يسردها سرداً. انظر: أصول فخر الإسلام بشرح كشف الأسرار ٢/٥ ـ ١٠ المحصول ٢/٣١١ وما بعدها، تلقيح الفهوم ص: ١٩٧، البحر المحيط ٣/٦٢ تنقيح الفصول ص: ١٧٩، تقريب الوصول ص: ١٣٨، شرح الكوكب المنير ٣/١١٩.

(٢) في (ط): (فأما ما هو عام).

(٣) العبارة مستقيمة، والضمير يعود علىٰ الأمثلة المذكورة.

وأدنىٰ[1] ما ينطلق عليه هذا اللّفظ: الثّلاثة؛ لأنّ أدنىٰ الجمع الصّحيح ثلاثةٌ[2]، نصّ عليه محمّدٌ رحمه الله في «السّير الكبير» في الأنفال وغيرها[3]، ومن قال: لفلانٍ عليّ دراهم يلزمه الثّلاثة[4]، والمرأة إذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم، فإذا ليس في يدها شيءٌ = يلزمها ثلاثة دراهم[5]؛ لأنّ أدنىٰ الجمع متيقّنٌ به عند ذكر صيغة الجمع، وفيما زاد عليه شكٌّ واحتمالٌ، فلا يجب إلا المتيقّن.

وظنّ بعض أصحابنا رحمهم الله أنّ علىٰ قول أبي يوسف: أدنىٰ الجمع اثنان، علىٰ قياس مسألة الجمعة[6].

وليس كذلك؛ فإنّ عنده الجمعُ الصّحيح ثلاثةٌ، إلا أنّه يجعل الإمام من جملة الجمع الذي تتأدّىٰ بهم الجمعة، علىٰ قياس سائر الصّلوات؛ فإنّ الإمام من جملة الجماعة؛ ولهذا تَقَدَّمَ الإمام إذا كان خلفه رجلان فصاعداً[7].

وأبو حنيفة[8] ومحمّدٌ رحمهما الله قالا: الشّرط في الجمعة: الجماعة والإمام جميعاً[9]؛ فلا يكون الإمام محسوباً من عدد الجماعة، فيُشترط ثلاثةٌ سواه، وفي

---

(١) في (ط): (فأدنىٰ).

(٢) ينظر: كشف الأسرار ٢/٤٠، التوضيح في حل غوامض التنقيح ١/٨٧، التقرير والتحبير ١/٢٤٦.

(٣) شرح كتاب السير الكبير: ٢/٢٣٢.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٢٢٠، تبيين الحقائق ٥/٦، مجمع الأنهر ٢/١٠٥.

(٥) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٢١٦)، الهداية ٢/١٥، حاشية ابن عابدين ٢/٤٤٧.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٦٨، الهداية ١/٨٣، البحر الرائق ٢/١٦٢.

(٧) هذا في ظاهر الرواية، وروي عن أبي يوسف أنه يتوسطهما. الهداية: ١/٦١، وبدائع الصنائع: ١/٣٩٠.

(٨) في (ط): (وقال).

(٩) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٦٨، الهداية ١/٨٣، البحر الرائق ٢/١٦٢.

سائر الصّلوات الإمامُ ليس بشرطٍ لأدائها، فيمكن أن يُجعل الإمام من جملة الجماعة، فإذا كان مع الإمام رجلان اصطفّا خلفه.

وبعض أصحاب الشّافعيّ ﷺ يقولون(١): الجماعة هي المثنّى فصاعداً(٢).

واستدلّوا بقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعةٌ»(٣).

ولأنّ اسم الجماعة حقيقةٌ فيما فيه معنى الاجتماع، وذلك موجودٌ في الاثنين.

ألا ترى أنّ في الوصايا والمواريث جُعل للمثنّى حكم الجماعة، حتّى لو أوصى لأقرباء فلانٍ يتناول المثنّى فصاعداً(٤)، وللاثنتين من الميراث ما للثّلاث فصاعداً(٥)، والأخوان يحجبان الأمّ من الثّلث إلى السّدس(٦) بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١].

وفي كتاب الله تعالى إطلاق عبارة الجمع على المثنّى؛ قال تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج: ١٩]، وقال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ﴾، إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [النمل: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١]،

---

(١) في (د): (يقول).

(٢) ينظر: المحصول ٢/٦٠٦، الإحكام للآمدي ٢/٢٤٦، البحر المحيط ٢/٢٩٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه في الصلاة، باب الاثنان جماعةٌ (٩٧٢)، والدارقطني ١/٢٨٠، والحاكم (٧٩٥٧)، والبيهقي (٤٧٨٧) عن أبي موسى الأشعري ﷺ. قال البيهقي: رواه جماعةٌ عن عليلة وهو الربيع بن بدرٍ وهو ضعيفٌ، وانظر: التلخيص الحبير ٣/٨١.

(٤) ينظر: المبسوط ٢٧/١٥٥، البحر الرائق ٨/٥٠٧، اللباب (ص: ٧١٣).

(٥) ينظر: المغني ٦/١٦٥، تفسير القرطبي ٥/٦٣.

(٦) مراتب الإجماع (ص: ١٠١).

إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٢]، وكذلك في استعمال النّاس؛ فإنّ الاثنين يقولان: نحن فعلنا كذا بمنزلة الثّلاثة.

وحجّتنا في ذلك: قول النّبيّ ﷺ: «الواحد شيطانٌ، والاثنان شيطانان، والثّلاثةُ ركبٌ»[١].

ثمّ يستقيم نفي صيغة الجمع[٢] عن المثنّىٰ، بأن يقول: ما في الدّار رجالٌ، إنّما فيها رجلان.

وقد بينّا أنّ اللّفظ إذا كان حقيقةً في شيءٍ لا يستقيم نفيه عنه، وإجماع أهل اللّغة يشهد بذلك؛ فإنّهم يقولون: الكلام ثلاثة أقسامٍ: وُحدانٌ، وتثنيةٌ، وجمعٌ.

ثمّ للوحدان أبنيةٌ مختلفةٌ، وكذلك للجمع، وليس ذلك للتّثنية، إنّما لها علامةٌ مخصوصةٌ[٣]، فعرفنا أنّ المثنّىٰ غير الجماعة.

ولمّا وضعوا للمثنّىٰ لفظاً علىٰ حدةٍ، فلو قلنا: بأنّ للمثنّىٰ حكم الجماعة، لكان اللّفظ الموضوع للثّلاثة علىٰ خلاف الموضوع للمثنّىٰ تكراراً محضاً، وكلُّ

---

(١) في هامش (ك): (غايرَ في الأحكام بين الثلاثة والاثنين، دلَّ أنَّ الثلاثة غير الاثنين).
وأخرجه ابن خزيمة في المناسك، باب النهي عن سير الاثنين (٢٥٧٠) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.
وأخرجه مالكٌ في الموطأ، باب ما جاء في الوحدة في السفر للرجال والنساء (١٧٦٤)، وأبو داود في الجهاد، باب الرجل يسافر وحده (٢٦٠٧)، والترمذي في فضائل الجهاد، باب ما جاء في كراهية أن يسافر الرجل وحده عنه بلفظ: الراكب شيطانٌ. الحديث، وحسن ابن حجرٍ إسناده في الفتح ٦/٥٣.

(٢) في (ط): (الجماعة).

(٣) في هامش (ك): (وهي إما الألف والنون، أو الياء والنون).

لفظٍ موضوعٌ لفائدةٍ جديدةٍ.

ألا ترىٰ أنّ بعد الثّلاث لم يوضع لِما زاد عليها لفظٌ علىٰ حدةٍ لمّا كانت صيغة الجماعة تجمعها، وكذلك لفظ الفرد[1] والتّثنية يُذكَر من غير عددٍ فيقال: رجلٌ، ورجلان، ثمّ يُذكَر مقروناً بالعدد بعد ذلك فيقال: ثلاثة رجالٍ، وأربعة رجالٍ[2]، ولا يقال: اثنان رجلان.

وتسمية الثّلاثة جماعةً؛ لمعنىٰ الاجتماع كما قالوا، ولكن اجتماعٌ بصفةٍ، وهو اجتماعٌ لا يتحقّق فيه معنىٰ تعارُض الأفراد علىٰ التّساوي كما في الثّلاثة؛ فإنّ الفرد من أحد الجانبين يقابله المثنّىٰ من جانبٍ آخر، فأمّا في الاثنتين يتعارض الإفراد علىٰ التّساوي من حيث إنّ في كلّ واحدٍ من الجانبين فرداً، فعند الانضمام يكون اسم المثنّىٰ حقيقةً فيهما، لا اسمُ الجماعة.

وتأويل الحديث أنّ في حكم الاصطفاف خلف الإمام الاثنان فما فوقهما جماعةٌ، فقد بيّنّا المعنىٰ فيه.

فأمّا في المواريث فاستحقاق الاثنتين الثّلثين ليس بالنّصّ الوارد بعبارة الجماعة، وهو قوله تعالىٰ: ﴿فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، إنّما ذلك للثّلاث فصاعداً، وإنّما استحقاق الاثنتين الثّلثين بإشارة النصّ في قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]؛ فإنّ نصيب الابن مع الابنة الثّلثين، فيَثبت به أنّ ذلك حظّ الأنثيين، وما بعده لبيان أنّهنّ وإن كنّ أكثر من ثِنتين لا يكون لهنّ إلا

(١) في (ط): (اللفظ المفرد).

(٢) في (ط) زيادة: (واحد رجل، ولا).

الثّلثان عند الانفراد[1].

والحجب بالأخوين عرفناه باتّفاق الصّحابة رضي الله عنهم[2]، علىٰ ما رُوي أنّ ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما قال لعثمان رضي الله عنه: الإخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنين، فقال: «نعم، ولكنّي لا أستجيز[3] أن أخالفهم فيما رأوا»[4].

ألا ترىٰ أنّ الحجب يثبت بالأخوات المفردات بهذا الطّريق[5]؛ فإنّ اسم الإخوة لا يتناول الأخوات المفردات.

علىٰ أنّ الاسم قد يتناول المَثنىٰ مجازاً لاعتبار معنىٰ الاجتماع مطلقاً، فبهذا الطّريق أثبتنا حكم الحجب والتّوريث للمَثنىٰ، والوصيّة أخت الميراث[6] فيكون ملحقاً به.

وقول المَثنىٰ: نحن فعلنا كذا، إخبارٌ من[7] كلّ واحدٍ منهما عن نفسه، وعن غيره علىٰ أنْ جعَلَه تبعاً لنفسه مجازاً.

ومثل هذا قد يكون من الواحد أيضاً، يقول[8]: فعلنا كذا، وأمرنا بكذا،

(١) الاختيار: ٥/٥١٨، وتفسير القرطبي: ٥/٦٣.
(٢) المغني ٦/١٦٩، أحكام القرآن للقرطبي ٥/٧٢.
(٣) في (ط): (لأستحي).
(٤) أخرجه بنحوه الحاكم في المستدرك (٧٩٦٠)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.
(٥) ينظر: أحكام القرآن للقرطبي ٥/٧٢.
(٦) في هامش (ك): (لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما تمليكٌ بعد الموت، فيكون كلُّ واحدٍ منهما شكله من هذا الوجه).
(٧) في (ط): (عن).
(٨) في ط زيادة: (قد).

وهذا لا يدلّ على أنّ اسم الجماعة يتناول الفرد حقيقةً.

وفيما تلوا[١] من الآيات بيانٌ أنّ المتخاصمين كانا اثنين، ويحتمل أن يكون الحضور معهما جماعةً، فصيغة الجماعة تنصرف إليهم جميعاً.

وعلى هذا قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]؛ فإنّ أكثر الأعضاء المنتفَعِ به[٢] في البدن زوجٌ، فما يكون فرداً لعظم المنفعة فيه يُجعل بمنزلة ما هو زوجٌ، فتستقيم العبارة عن تثنيته بالجمع، وتبيّن أنّ أدنى الجمع الصّحيح ثلاثةٌ صورةً أو معنًى.

وعلى هذا لو قال: إن اشتريتُ عبيداً فعليّ كذا، أو: إن تزوّجتُ نساءً؛ فإنّه لا يحنث إلا بالثّلاثة فصاعداً[٣]، إلا أنّه إذا دخل الألفُ واللام في هذه الصّيغة نجعلها للجنس مجازاً؛ لأنّ اللام لتعريف المعهود في الأصل؛ فإنّ الرّجل يقول: رأيت رجلاً، ثمّ كلّمت الرّجل، أي: ذلك الرّجل بعينه، وقال تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزّمل: ١٥، ١٦]، أي: ذلك الرّسول بعينه.

فعرفنا أنّه للمعهود[٤]، ولكن ليس فيما يتناوله صيغة الجماعة معهودٌ ليكون تعريفاً لذلك، فلو لم نجعله للجنس لم يكن[٥] للألف واللام فائدةٌ، وإذا[٦] جُعل

(١) في (ط): (تلونا).
(٢) في (ط): (بها) وهي الأولى.
(٣) ينظر: الفتاوى الهندية ٢/٩٨، فتح القدير ٥/١٥٧.
(٤) في (ط): (المعهود).
(٥) في (ط)، (ف)، (د): (تبق).
(٦) في (ط): (فإذا).

للجنس كان فيه اعتبار المعنيين جميعاً: معنى المعهود من حيث إنّه يتناول هذا الجنس من أقسام الأجناس فيكون تعريفاً له، ومعنى العموم من حيث إنّ في كلّ جنسٍ يوجد معنى الجماعة.

فلاعتبار المعنيين جميعاً جعلناه للجنس؛ ثمّ يتناول الواحدَ فصاعداً، حتّى إذا قال: إن تزوّجتُ النّساء، أو اشتريتُ العبيد، أو كلّمتُ النّاس؛ يحنث بالواحد[1]؛ لأنّ الواحد في الجنس بمنزلة الثّلاثة في الجماعة، على معنى: أنّ اسم الجنس يتناول الواحد حقيقةً، فإنّ آدم صلوات الله عليه هو الأصل في جنس الرّجال، وحوّاء رضي الله عنها هي[2] الأصل في جنس النّساء؛ وحين لم يكن غيرهما كان اسم الجنس حقيقةً لكلّ واحدٍ منهما، فبكثرة الجنس لا تتغيّر تلك الحقيقة.

فالأدنى المتيقّن به في حقيقة اسم الجنس الواحدُ كالثّلاث[3] في الجماعة، فعند الإطلاق ينصرف إليه، إلا أن يكون المراد الجميع، فحينئذٍ لا يحنث قطّ، ويديَّن في القضاء[4]؛ لأنّه نوى حقيقةَ كلامه، بخلاف ما إذا نوى التّخصيص في صيغة العامّ؛ فإنّه لا يديَّن في القضاء[5].

فأمّا ما يكون فرداً بصيغته عامّاً بمعناه، فهو بمنزلة اسم الجنّ والإنس؛ فإنّه فردٌ بصيغته، ألا ترى أنّه ليس له وُحدانٌ عامٌّ بمعناه، وإن لم يُذكر فيه الألف واللام، بمنزلة الرّجال والنّساء.

---

(١) ينظر: المبسوط ٢٩/١٥٧، بدائع الصنائع ٧/٣٤٣، الفتاوى الهندية ٢/٩٨.

(٢) في (ك): (هو)، والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في (ط): (كالثلاثة).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٥٣.

(٥) ينظر: المبسوط ٩/١٥، بدائع الصنائع ٣/٤٧.

وكذلك الرّهط والقوم؛ فإنّه فردٌ بصيغته، إذ لا فرق بين قول القائل: رهطٌ وقومٌ؛ وبين قوله: زيدٌ وعمرٌو. وهو عامٌّ بمعناه.

والجماعة والطّائفة كذلك، إلا أنّ الطّائفة في لسان الشّرع يتناول الواحد فصاعداً، قال ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢]: إنّه الواحد فصاعداً[١]، وقال قتادة[٢] في قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]: إنّه الواحد فصاعداً[٣]. وهذا لاعتبارِ صيغةِ الفرد جعلوه[٤] بمنزلة الجنس بغير حرف اللام، كما يكون مع حرف اللام الذي هو للعهد.

وعلى هذا قلنا: لو حلف لا يشرب ماءً؛ يحنث بشرب القليل، كما لو قال: الماء[٥]؛ لأنّ صيغته صيغة الفرد، والمراد[٦] الجنس، فيتناول القليل والكثير، سواءٌ قرن به اللام أو لم يقرن؛ لأنّه لمّا خلا عن معنى الجماعة صيغةً ـ إذ ليس له وُحدانٌ ـ كان جنساً، فإدخال الألف واللام فيه يكون للتّأكيد.

كالرّجل يقول: رأيت قوماً وافدين، ورأيت القوم الوافدين على فلانٍ؛ كان

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١١/٧٠، وفي تفسير ابن أبي حاتمٍ ٨/٢٥٢٠ مسنداً عن ابن عباسٍ قال في قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]: الطائفة الرجل فما فوق.

(٢) هو قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيزٍ الحافظ العلامة أبو الخطاب السدوسي البصري الضرير الأكمه المفسر، توفي سنة ١١٨هـ. تذكرة الحفاظ ١/١٢٢، شذرات الذهب ١/١٥٣.

(٣) وبه قال مجاهدٌ، وعكرمة، وابن عباسٍ كما سبق. ينظر: تفسير ابن أبي حاتمٍ ٨/٢٥٢٠، تفسير ابن كثيرٍ ٣/٢٦٣.

(٤) في (ط): (وجعلوه).

(٥) ينظر: المبسوط لمحمد بن الحسن ٣/٣١٧، المبسوط ٨/١٨٧، الفتاوى الهندية ٢/٩٣.

(٦) في (ط) زيادة: (به).

ذلك كتأكيد معنىٰ الجنس، ثمّ اسم الجنس يتناول الأدنىٰ حقيقةً من الوجه الذي قرّرنا أنّه لو تُصوِّر أن لا يبقىٰ من الماء إلا ذلك القليل كان اسم الماء له حقيقةً، ولا يتغيّر ذلك بكثرة الجنس(١).

وقد قال بعض مشايخنا ﷺ: إنّ الحالف إنّما يمنع نفسه بيمينه عمّا في وسعه، وفي وسعه شرب القليل من الجنس، وليس في وسعه شرب الجميع، فلعلمنا بأنّه لم يرد جميع الجنس صرفناه إلىٰ أقلّ ما تناوله اسم الجنس، علىٰ احتمال أن يكون مراده الكلّ، حتّىٰ إذا نواه لم يحنث قطّ(٢).

ومن هذا القسم: كلمة «مَن»، فإنّها كلمةٌ مبهمةٌ، هي(٣): عبارةٌ عن ذات من يعقل(٤)، وهي تحتمل العموم والخصوص(٥).

ألا ترىٰ أنّه إذا قيل: مَن في الدّار؟ يستقيم في جوابه: فيها فلانٌ وفلانٌ وفلانٌ، وإذا قال: من أنت؟ يستقيم في جوابه: أنا فلانٌ.

---

(١) هذا الذي قاله السرخسي هو ما ذهب إليه الدبوسي، والبزدوي، وأبو علي الفسوي من أئمة اللغة، وبعض متأخري الحنفية، وذهب جمهور الأصوليين وعامة أهل اللغة إلىٰ أن لام التعريف إذا دخلت علىٰ اسم جنسٍ أفادت العموم والاستغراق. قال الإمام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ٢/٢١: وقد انعقد عليه إجماع أهل اللغة؛ فإن بعضهم سماها لام التجنيس، وبعضهم سماها لام الاستغراق حتىٰ قال أهل السنة بأجمعهم إن اللام في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] لاستغراق الجنس، فقالوا: معناه جميع المحامد لله تعالىٰ، فكان القول بأنه يقع علىٰ الأدنىٰ ولا ينصرف إلىٰ الأعلىٰ إلا بدليلٍ مخالفاً للإجماع اهـ.

(٢) قاله محمد بن الحسن. ينظر: المبسوط لمحمد بن الحسن ٣/٣١٧، بدائع الصنائع ٣/٥٣.

(٣) في (ط): (وهي).

(٤) ينظر: أصول البزدوي (ص: ٦٨)، الإحكام للآمدي ٢/٢٢٠، التحرير شرح التحبير ٥/٢٣٤٥.

(٥) في (ط): (الخصوص والعموم).

فمتىٰ وُصلت هذه الكلمة بمعهودٍ كانت للخصوص، وإذا وُصلت بغير المعهود تحتمل العموم والخصوص.

والأصل فيها العموم؛ قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، وقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾، إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: ٤٣]، وقال تعالىٰ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والمراد العموم، وقال ﷺ: «مَن قتل قتيلاً فله سلبه»(١)، «ومَن دخل دار أبي سفيان فهو آمنٌ»(٢).

وعلىٰ هذا الأصل قلنا: إذا قال: مَن شاء مِن عبيدي العتقَ فهو حرٌّ، فشاؤوا جميعاً؛ عَتَقوا(٣)؛ لأنّ كلمة «مَن» تقتضي العموم، وإنّما أضاف المشيئة إلىٰ من دخل تحت كلمة «مَن»، فيتعمّم بعمومه.

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ: إذا قال: مَن شئتُ مِن عبيدي عِتقَه فهو حرٌّ، فشاء عِتقَهم جميعاً؛ عَتَقوا أيضاً(٤)؛ لأنّ كلمة «مَن» تعمّ العبيد، و«مَن» لتمييز هذا الجنس من سائر الأجناس، بمنزلة قوله تعالىٰ: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠]، وإضافة المشيئة إلىٰ خاصٍّ لا تُغيّر العمومَ الثّابت بكلمة «مَن»، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢]، وقال تعالىٰ: ﴿تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥١].

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب من لم يخمس الأسلاب (٢٩٧٣)، ومسلمٌ في الجهاد والسير، باب التنفيل (١٧٥٢).
(٢) أخرجه مسلمٌ في الجهاد والسير، باب فتح مكة (١٧٨٠).
(٣) ينظر: المحيط البرهاني ٤/٦١.
(٤) ينظر: الفتاوىٰ الهندية ٢/٣٠.

ولكنْ أبو حنيفة ﷺ قال: له أن يعتقهم جميعاً إلا واحداً منهم[١]؛ لأنّ كلمة «مَن» للتّعميم، و«مِن» للتّبعيض هو[٢] الحقيقة، فإذا أضاف المشيئة إلىٰ العامّ الدّاخل تحت كلمة «مِن» يترجّح جانب العموم فيه، وإذا أضافها إلىٰ خاصٍّ يبقىٰ معنىٰ الخصوص معتبَراً فيه مع العموم، فيتناول بعضاً عامّاً، وذلك في أن يتناولهم إلا واحداً منهم.

وإنّما رجّحنا معنىٰ العموم فيما تلوا[٣] من الآيتين بالقرينة المذكورة فيها، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمُ ٱللَّهَ﴾ [النور: ٦٢]، وقال تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن تَقَرَّ أَعۡيُنُهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥١].

وعلىٰ احتمال الخصوص في هذه الكلمة قال في «السِّير الكبير»[٤]: إذا قال: مَن دخل منكم هذا الحصن أوّلاً فله من النّفل كذا، فدخل رجلان معاً؛ لم يستحقّ واحدٌ منهما[٥] شيئاً[٦]؛ لأنّ الأوّل اسمٌ لفردٍ سابقٍ، فإذا وصله بكلمة «مَن» ـ وهو تصريحٌ بالخصوص ـ فترجَّح معنىٰ الخصوص فيه، فلا يستحقّ النّفلَ إلا واحدٌ دخل سابقاً علىٰ الجماعة.

ونظيرها: كلمة «ما»، فإنّها تُستعمل في ذات ما لا يعقل، وفي صفات ما[٧]

---

(١) ينظر: الفتاوىٰ الهندية ٢/٣٠.
(٢) في (ط): (وهو).
(٣) في (ط): (تلونا).
(٤) شرح كتاب السير الكبير: ٣/١٧.
(٥) في (ك): (منهم)، وبهامشه: (أي: منهما)، والمثبت من بقية النسخ.
(٦) ينظر: الفتاوىٰ الهندية ٢/٢٢٠ ـ ٢٢١.
(٧) في (ف): (مَن).

يعقل[١]، حتّىٰ إذا قيل: ما زيدٌ؟ يستقيم في جوابه: عالمٌ أو عاقلٌ، وإذا قيل: ما في الدّار؟ يستقيم في الجواب[٢]: فرسٌ وكلبٌ وحمارٌ، ولا يستقيم في الجواب: رجلٌ وامرأةٌ.

فعرفنا أنّه يُستعمل في ذات ما لا يعقل، بمنزلة كلمة «مَن» في ذات من يعقل، ألا ترىٰ أنّ فرعون عليه اللّعنة حين قال لموسىٰ عليه السلام: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾؟ وقال موسىٰ: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، أظهر التّعجّب من جوابه، حتّىٰ نسبه إلىٰ الجنون، يعني: أني أسأله عن المائيّة وهو سؤالٌ عن ذات الشّيء أجوهرٌ[٣] أم عرضٌ؟ وهو يجيبني عن المَنّيّة، إلا أنّ الله تعالىٰ يتعالىٰ عمّا يسأل[٤] اللّعين، ومن شأن الحكيم إذا سمع لغواً أن يُعرض عنه، ويشتغل بما هو مفيدٌ؛ قال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُواْ عَنْهُ وَقَالُواْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا﴾[٥] [القصص: ٥٥].

وهذا ليس بجوابٍ[٦] عن اللّغو، ولكن إعراضٌ عنه، وإتمامٌ لذلك الإعراض بالاشتغال بما هو مفيدٌ، وكذلك فعلَ موسىٰ عليه السلام، فإنّه أظهر الإعراض عن اللّغو بالاشتغال بما هو مفيدٌ، وهو: أنّ الصّانع جلّ جلاله إنّما يُعرف بالتّأمّل في مصنوعه[٧]، وبمعرفة أسمائه وصفاته؛ وفي هذا، بيانٌ أنّ اللّعين مخطئٌ[٨] في

(١) ينظر: أصول البزدوي (ص: ٦٩)، الإحكام للآمدي ٢/٢٢٠، التحرير شرح التحبير ٥/٢٣٤٥.
(٢) في (ط): (جوابه).
(٣) في (ط) زيادة: (هو).
(٤) في (ط): (سأل).
(٥) في (ط) زيادة: ﴿وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾.
(٦) في (ط): (جواباً).
(٧) في (ط): (مصنوعاته).
(٨) في (ط): (أخطأ).

طلب طريق المعرفة بالسّؤال عن المائيَّة.

وقد تأتي كلمة «ما» بمعنى «مَن»؛ قال تعالى: ﴿وَمَا بَنَىٰهَا﴾ [الشمس: ٥]، معناه: ومن بناها[١]، إلا أنّ الحقيقة في كلّ كلمةٍ ما بيّنّا.

وعلى هذا الأصل كان الاختلاف في قوله لامرأته: اختاري من الثّلاث ما شئت، فاختارت الثّلاث، فإنّ عندهما تَطلُق ثلاثاً، وعند أبي حنيفة رحمه الله: ثِنتين[٢]، بمنزلة قوله: أعتِق من عبيدي من شئت.

ولاحتمال معنى العموم في كلمة «ما» قلنا: إذا قال لأمَته: إن كان ما في[٣] بطنكِ غلاماً فأنت حرّةٌ؛ فولدت غلاماً وجاريةً إنّها لا تَعتِق[٤]؛ لأنّ الشّرط أن يكون جميع ما في بطنها غلاماً[٥].

ونظير هاتين الكلمتين: كلمة «الذي»، فإنّها مبهمةٌ مستعملةٌ فيما يعقل وفيما لا يعقل[٦]، وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين، حتّى إذا قال: إن كان الذي في بطنك غلاماً، كان بمنزلة قوله: إن كان ما في بطنك غلاماً[٧].

وكلمة «أين»، و«حيث» للتّعميم في الأمكنة[٨]، قال الله تعالى: ﴿وَحَيْثُ

---

(١) وقيل: هي مصدريةٌ. ينظر: تفسير الطبري ٣٠/٢٠٩، تفسير ابن عطية ٥/٤٨٨.
(٢) ينظر: البحر الرائق ٣/٣٧٠، الدر المختار ٣/٣٣٩، مجمع الأنهر ٢/٥٦.
(٣) قوله: (في) ليس في (ك)، والمثبت من بقية النسخ.
(٤) ينظر: المبسوط ٧/١٣٢، بدائع الصنائع ٤/٦٥، الدر المختار ٣/٣٣٩.
(٥) بدائع الصنائع: ٣/٤٩٤، وحاشية ابن عابدين: ٩/٥٠٦.
(٦) كشف الأسرار ٢/١٧.
(٧) بدائع الصنائع: ٣/٤٩٤، وحاشية ابن عابدين: ٩/٥٠٦.
(٨) بذل النظر (ص: ١٦٢)، كشف الأسرار ٢/٣٠٤.

مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقال تعالىٰ: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ [النساء: ٧٨].

ولهذا لو قال لامرأته: أنت طالقٌ أين شئت، أو: حيث[1] شئت؛ يقتصر علىٰ المجلس[2]؛ لأنّه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الأوقات.

وأمّا «متىٰ» كلمةٌ مبهمةٌ لتعميم الأوقات[3]، ولهذا لو قال: أنت طالقٌ متىٰ شئت؛ لم يتوقّف ذلك بالمجلس[4].

وأمّا كلمة «كلّ» فإنّها توجب الإحاطة علىٰ وجه الإفراد[5]، قال الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: ٤٩]، ومعنىٰ الإفراد: أنّ كلّ واحدٍ من المسمّيات التي تُوصَل بها كلمة «كلّ» يصير مذكوراً علىٰ سبيل الانفراد، كأنّه ليس معه غيره؛ لأنّ هذه الكلمة صلةٌ في الاستعمال، حتّىٰ لا تُستعمل وحدها؛ لخلوّها عن الفائدة.

وهي تحتمل الخصوص نحو كلمة «مَن»، إلا أنّ معنىٰ العموم فيها يخالف معنىٰ العموم في كلمة «مَن»، ولهذا استقام وصلها بكلمة «مَن»، قال الله تعالىٰ: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٢٦]، حتّىٰ لو وُصِلت باسمٍ هو نكرةٌ؛ تقتضي العموم في ذلك الاسم. فإذا[6] قال لعبده: أعط كلّ رجلٍ من هؤلاء درهماً؛ كانت موجبةً

---

(١) في (ط): (وحيث).

(٢) ينظر: المبسوط ٢٠٧/٦، الهداية ٢٤٩/١، البحر الرائق ٣٦٩/٣.

(٣) بذل النظر (ص: ١٦٢)، كشف الأسرار ٢٩٥/٢.

(٤) في (ط): (علىٰ المجلس). وينظر: بدائع الصنائع ١٣٤/٣، البحر الرائق ٣٦٧/٣، الدر المختار ٣٣٥/٣.

(٥) بذل النظر (ص: ١٦٧)، كشف الأسرار ١٥/٢.

(٦) في (ط): (فأما إذا).

للعموم فيهم.

ولهذا لو قال: كلّ امرأةٍ أتزوّجها فهي طالقٌ؛ تَطلُق كلّ امرأةٍ يتزوّجها على العموم[١]، ولو تزوّج امرأةً مرّتين لم تطلّق في المرّة الثّانية[٢]؛ لأنّها توجِب العمومَ فيما وُصلت به من الاسم دون الفعل.

إلا أن توصل بـ«ما»، فحينئذٍ «ما» يتعقّبها الفعل بدون[٣] الاسم؛ لأنّه يقال: كلّما ضرب، ولا يقال: كلّما رجلٌ؛ فيقتضي التّعميم فيما يوصل به؛ قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، فإذا قال: كلّما تزوّجتُ[٤]، فتزوّج امرأةً مراراً؛ تَطلُق في كلّ مرّةٍ[٥].

وبيان الفرق بين كلمة «مَن» وكلمة «كلّ» فيما يرجع إلى الخصوص بما ذكره[٦] في «السّير الكبير»[٧]: إذا قال: مَن دخل هذا الحصن أوّلاً فله كذا، فدخل رجلان معاً؛ لم يكن لواحدٍ[٨] منهما شيءٌ.

ولو قال: كلّ من دخل هذا الحصن أوّلاً فله عشرةٌ[٩]، فدخل عشرةٌ معاً؛

---

(١) الهداية: ١/٢٧٣، وبدائع الصنائع: ٣/٣٧، وحاشية ابن عابدين: ٩/٤٥٣.
(٢) ففي هذا اللفظ إذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين، لأنها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة، فبوجود الفعل مرة يتم الشرط. الهداية: ١/٢٧٣، وحاشية ابن عابدين: ٩/٤٧٧.
(٣) في (ط): (دون).
(٤) في (ط) زيادة: (امرأةً).
(٥) الهداية: ١/٢٧٤، وبدائع الصنائع: ٣/٤٠.
(٦) في (ط) زيادة: (محمدٌ).
(٧) شرح كتاب السير الكبير: ٣/١٧.
(٨) في (د): (لكل واحد).
(٩) في (ط): (فله كذا).

استحقّ كلّ واحدٍ منهم النّفَل تامّاً؛ لأجل الإحاطة في كلمة «كلّ» علىٰ وجه الإفراد، فكلّ واحدٍ من الدّاخلين كأنّه فردٌ ليس معه غيره، وهو أوّلٌ من النّاس الذين لم يدخلوا؛ فاستحقّ النّفَل كاملاً.

ولو دخل العشرة علىٰ التّعاقب كان النّفَل للأوّل خاصّةً في الفصلين[1]؛ لاحتمال الخصوص في كلمة «كلّ»؛ فإنّ الأوّل اسمٌ لفردٍ سابقٍ، وهذا الوصف تحقّق فيه دون من دخل بعده.

وكلمة «الجميع»، بمنزلة كلمة «كلّ» في أنّها توجب الإحاطة، ولكن علىٰ وجه الاجتماع، لا علىٰ وجه الإفراد، حتّىٰ لو قال: جميع من دخل منكم الحصن أوّلاً فله كذا، فدخل عشرةٌ معاً؛ استحقّوا نفَلاً واحداً، بخلاف قوله: كلّ من دخل[2].

لأنّ لفظ «الجميع» للإحاطة علىٰ وجه الاجتماع، وهم سابقون بالدّخول علىٰ سائر النّاس؛ وكلمة «كلّ» للإحاطة علىٰ وجه الإفراد، فكلّ واحدٍ منهم كالمنفرد بالدّخول سابقاً علىٰ سائر النّاس ممّن لم يدخل.

ولو قال جماعةٌ من أهل الحرب: آمِنونا علىٰ بنينا، ولأحدهم ابنٌ وبناتٌ، وللباقين بناتٌ فقط؛ ثبت الأمان لهم جميعاً.

ولو قال: آمِنوا كلّ واحدٍ منّا علىٰ بنيه؛ فإنّما الأمان لأولاد الرّجل الذي له ابنٌ خاصّةً دون الآخرين[3]؛ لأنّ الإحاطة في الأوّل علىٰ وجه الاجتماع،

(١) شرح كتاب السير الكبير: ٣/١٧، والهداية: ٢/٣٧٢، وحاشية ابن عابدين: ١١/٥٣٨.
(٢) شرح كتاب السير الكبير: ٣/١٧.
(٣) والبنات كلهن فيء إلا أولاد الرجل الذي له الابن. شرح كتاب السير الكبير: ١/٢٣٣.

وباختلاط الذّكر الواحد بجماعتهم يتناولهم اسم البنين ؛ وفي الثّاني الإحاطة على سبيل الإفراد ، فإنّما يتناول لفظُ البنين أولادَ الرّجل الذي له ابنٌ دون أولاد الذين لهم بناتٌ فقط .

وهذه الكلمات موضوعةٌ لمعنى العموم لغةً ، غيرُ معلولةٍ .

ونوعٌ[1] منها النّكرة؛ فإنّ النّكرة من الاسم للخصوص[2] في أصل الموضوع[3] ؛ لأنّ المقصود به تسمية فردٍ من الأفراد ؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا﴾ [المزّمل: ١٥] ، والمراد: رسولٌ واحدٌ، قال ﷺ: «في خمسٍ من الإبل شاةٌ»[4]، وفي العادة يقال: عبدٌ من العبيد ، ورجلٌ من الرّجال ، ولا يقال: رجالٌ من الرّجال .

ثمّ هذه النّكرة عند الإطلاق لا تعمّ عندنا[5]، وعند الشّافعيّ رحمه الله تكون عامّةً[6] ، وبيانه في قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣] ، فهو يقول: هذه

---

(١) في (ط) ، (د) زيادة: (آخر) .

(٢) في (د): (المخصوص) .

(٣) في (ط): (الوضع) .

(٤) أخرجه بنحوه البخاري في الزكاة ، باب زكاة الغنم (١٣٨٦) .

(٥) ينظر: تقويم أصول الفقه ٤٩٥/١ ، ميزان الأصول (ص: ٢٧٠) ، كشف الأسرار ٣٥/٢ .

(٦) المراد هنا خاصةً العموم البدلي ، وهو الذي يختص باللفظ المطلق ، وهو النكرة في الإثبات ، وليس العموم الشمولي الذي يختصّ بالألفاظ التي وضعت للعموم ، وبينهما فرقٌ ، ـ ومن نفى الفرق بين العام والمطلق من أهل الأصول إنما أراد في تحديد ماهيتهما ـ وهو الذي يريده من أطلق هذا القول في هذا الموضع ؛ لأنه لا خلاف بين أهل اللغة والأصول أن النكرة في سياق الإثبات إذا لم تكن في الشرط لا تعم ، كما نقله السمعاني في قواطع الأدلة ٧٠/١ ، ونقل الإمام الرازي في المحصول ٥٦٤/٢ أنها تعم إذا كانت أمراً لا خبراً ، ومراده أيضاً العموم البدلي كما نبه عليه الإسنوي في التمهيد (ص: ٣٢٦) .

رقبةٌ عامّةٌ يدخل فيها الصّغيرة والكبيرة، والذّكر والأنثىٰ، والكافرة والمؤمنة، والصّحيحة والزّمنة، وقد خُصّ منها الزّمنة[١] والمدبَّرة بالإجماع[٢]، فيجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس علىٰ كفّارة القتل.

ونحن نقول: هذه رقبةٌ مطلقةٌ غير مقيّدةٍ بوصفٍ، فالتّقييد بالوصف يكون زيادةً، ولا يكون تخصيصاً، فيكون نسخاً ورفعاً لحكم الإطلاق؛ إذ المقيّد غير المطلق، وبهذا النصّ وجب عتق رقبةٍ، لا عتق رقابٍ.

ثمّ جواز العتق في جميع ما ذكره باعتبار صلاحيّة المحلّ لما وجب بالأمر، وهذه الصّلاحيّة ما ثبتت بهذا النصّ؛ فقد كانت صالحةً للتّحرير قبل وجوب العتق بهذا النصّ، وإنّما الثّابت بهذا النصّ الوجوب فقط، وليس فيه معنىٰ العموم.

كمن نذر أن يتصدّق بدرهمٍ، فأيّ درهمٍ تصدّق به خرج عن نذره؛ لأنّ صلاحيّة المحلّ للتّصدّق لم تكن بنذره، إنّما الوجوب بالنّذر، وليس في الواجب[٣] معنىٰ العموم.

واشتراط الملك في الرّقبة لضرورة التّحرير المنصوص عليه؛ فإنّ التّحرير لا يصحّ من المرء إلا في ملكه. واشتراط صفة السّلامة لإطلاق الرّقبة؛ لأنّ

---

(١) ينظر: الأم ٥/٢٨٢، وقال في المغني ٨/١٨: وحكي عن داود أنه جوز كل رقبةٍ يقع عليها الاسم أخذاً بإطلاق اللفظ.

(٢) انظر: المبسوط ٨/٢٦٨، والإجماع في عتق المدبر في الكفارات ليس محل اتفاق، فالشافعية والحنابلة يرون جواز عتقه. ينظر: الحاوي ١٠/٤٧٣، روضة الطالبين ٨/٢٨٨، المغني ٨/١٩، كشاف القناع ٥/٣٨٠.

(٣) في (ط): (الوجوب).

الإطلاق يقتضي الكمال، والزّمنة قائمةٌ من وجهٍ مستهلَكةٌ من وجهٍ، فلا تكون قائمةً مطلقاً حتّىٰ يتناولها اسم الرّقبة مطلقاً.

ولهذا شُرِط كمالُ الرّقّ أيضاً؛ لأنّ التّحرير منصوصٌ عليه مطلقاً، وذلك إعتاقٌ كاملٌ ابتداءً، وفي المدبّر وأمّ الولد هذا من وجهٍ تعجيلٌ لِما صار مستحقّاً لهما مؤجّلاً، فلا يكون إعتاقاً مبتدَأً مطلقاً.

وعلىٰ هذا قلنا: المنكّر إذا أعيد منكّراً فالثّاني غير الأوّل[1]؛ لأنّ اسم النّكرة يتناول فرداً غير معيّنٍ، وفي صرف الثّاني إلىٰ ما تناوله الأوّل نوعُ تعيينٍ فلا يكون نكرةً مطلقاً.

وهو معنىٰ قول ابن عبّاسٍ ﵄ «لن يغلب عسرٌ يسرين»[2]؛ فإنّ الله تعالىٰ ذكر اليسر منكّراً وأعاده منكّراً، وذكر العسر معرّفاً بالألف واللام، ولو كان إطلاق اسم النّكرة يوجب العموم؛ لم يكن الثّاني غيرَ الأوّل؛ فإنّ العامّ إذا أعيد بصيغته فالثّاني لا يتناول إلا ما تناوله الأوّل، بمنزلة اسم الجنس.

وعلىٰ هذا قال أبو حنيفة: إذا أقرّ بمائة درهمٍ في موطنٍ وأشهد شاهدين، ثمّ أقرّ بمائةٍ في موطنٍ آخر وأشهد شاهدين؛ كان الثّاني غير الأوّل[3]، ولو كتب صكّاً فيه إقرارٌ بمائةٍ وأشهد شاهدين في مجلسٍ، ثمّ شاهدين في مجلسٍ آخر؛

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٤٩٦، كشف الأسرار ٢/٢٤.

(٢) نقله عنه ابن الجوزي في زاد المسير ٩/١٦٤، والزمخشري في الكشاف ٤/٧٧٦، وقال الزيلعي غريبٌ، أي: لم يعثر عليه مسنداً، نقله عنه ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث أصول البزدوي (ص: ٧٠).

(٣) فيلزمه المالان، خلافاً للصاحبين، وحكي عن أبي حنيفة. ينظر: المبسوط ١٨/٩ ـ ١٠، الفتاوىٰ الهندية ٤/١٦٨.

كان المال واحداً[1]؛ لأنّه حين أضاف الإقرار إلىٰ ما في الصّكّ صار الثّاني معرَّفاً، فيتناول ما تناوله الأوّل فقط، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزّمل: ١٦].

ولو كان في مجلسٍ واحدٍ أقرّ مرّتين فالمال واحدٌ استحساناً[2]؛ لأنّ للمجلس تأثيراً في جمع الكلمات المتفرّقة وجعلها ككلامٍ واحدٍ[3]، فباعتباره يكون الثّاني معرَّفاً من وجهٍ.

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ في المجلسين كذلك باعتبار العادة[4]؛ لأنّ الإنسان يكرّر الإقرار الواحد بين يدي كلّ فريقٍ من الشّهود لمعنىٰ الاستيثاق. والمالُ مع الشّكّ لا يجب، فلاحتمال الإعادة بطريق العادة لم يلزمه إلا مالٌ واحدٌ[5].

ثمّ هذه النّكرة تحتمل معنىٰ العموم إذا اتّصل بها دليل العموم، **وذلك أنواعٌ منها:**

النّكرة في موضع النّفي فإنّها تعمّ[6]، قال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجنّ: ١٨]، والرّجل يقول: ما رأيت رجلاً اليوم، فإنّما يفهم منه نفي هذا الجنس علىٰ العموم، وهذا التّعميم ليس بصيغة النّكرة، بل بمقتضاها.

وبه يتبيّن معنىٰ الفرق بين النّكرة في الإثبات، والنّكرة في النّفي؛ لأنّ في

(١) ينظر: المبسوط ١٨/٩ ـ ١٠، الفتاوىٰ الهندية ١٦٨/٤، حاشية ابن عابدين ٦٠٣/٥.
(٢) ينظر: المبسوط ١٨/٩ ـ ١٠، الفتاوىٰ الهندية ١٦٨/٤، حاشية ابن عابدين ٦٠٣/٥.
(٣) في (ط): (ككلمةٍ واحدةٍ).
(٤) ينظر: المبسوط ١٠/١٨، الفتاوىٰ الهندية ١٦٨/٤.
(٥) فلا يلزمه إلا مائة واحدة في كل الأوجه عندهما. المبسوط: ١٠/١٨، وبدائع الصنائع: ٢٥٥/٦.
(٦) ينظر: تقويم أصول الفقه ٤٩٨/١، معرفة الحجج (ص: ٧٠)، ميزان الأصول (ص: ٢٧١).

موضع الإثبات المقصودُ إثبات المنكّر، وفي موضع النّفي المقصودُ نفي المنكّر، فالصّيغة في الموضعين تعمل فيما هو المقصود، إلا أنّ من ضرورة نفي رؤية رجلٍ منكّرٍ نفي رؤية جنس الرّجال؛ فإنّه بعد رؤية رجلٍ واحدٍ لو قال: ما رأيت اليوم رجلاً؛ كان كاذباً، ألا ترىٰ أنّه لو أخبر بضدّه فقال: رأيت اليوم رجلاً؛ كان صادقاً؛ وليس من ضرورة إثبات رؤية رجلٍ واحدٍ إثباتُ رؤية غيره.

فهذا معنىٰ قولنا: النّكرة في النّفي تعُمّ، وفي الإثبات تخُصّ.

وممّا يدلّ علىٰ العموم في النّكرة: الألف واللام إذا اتّصلا بنكرةٍ ليس في جنسها معهودٌ[1]، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقال تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢]،

---

(١) ينظر: ميزان الأصول (ص: ٢٦٣)، بذل النظر (ص: ١٨١)، التوضيح في حل غوامض التنقيح ٨٩/١، وقال الإمام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ٢٢/٢ عند قول البزدوي (وضربٌ آخر ـ أي من ألفاظ العموم ـ إذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه لمعنىٰ العهد): واعلم أن اسم الجنس المعرف باللام إن كان عاماً عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي أن يكون متناولاً للكل عند الإطلاق، محتملاً لما دونه إلىٰ الأدنىٰ، كما هو موجب سائر ألفاظ العموم؛ فإنه يتناول الكل ويحمل علىٰ الأدنىٰ التعذر، وإن لم يكن عاماً كما هو مذهب البعض لا يصح منه عد لام التعريف من دلائل العموم. ولا يصح أن يقال: يجوز أن يكون عاماً ولكن موجب العام عنده تناوله للأدنىٰ علىٰ احتمال الأعلىٰ؛ لأن ذلك مذهب أرباب الخصوص وليس هو منهم. ويجوز أن تكون دلالة العام عنده علىٰ مطلق الجمع لا علىٰ الاستغراق ودلالة اسم الجنس علىٰ مطلق الجنس أيضاً لا علىٰ الاستغراق إلا أن العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه أشد مناسبةً للعموم، والجنس يقع علىٰ الأدنىٰ لوجود حقيقة معنىٰ الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقةً وحكماً كما قرع سمعك غير مرة، وفي الجملة لم يتضح لي حقيقة معنىٰ كلام الشيخ في هذه المسألة ولا غرو إذ هو كان ﷺ في أعلىٰ طبقات أهل التحقيق، متغلغلاً في مضايق مسالك التدقيق، فأين نحن من العثور علىٰ مقصوده ومرامه والوقوف علىٰ حقائق نكته وأسرار كلامه، فلذلك اخترنا قول الجمهور والله أعلم.

لمّا اتّصل الألف واللام بنكرةٍ ليس في جنسها معهودٌ أوجب العموم، ولهذا قلنا: لو قال: المرأة التي أتزوّجها طالقٌ؛ تَطلُق كلّ امرأةٍ يتزوّجها[1].

ولو قال: العبد الذي يدخل الدّار من عبيدي حرٌّ، يَعتِق كلّ عبدٍ يدخل الدّار[2]؛ وهذا لأنّ الألف واللام للمعهود، وليس هنا معهودٌ، فيكون بمعنى الجنس مجازاً؛ كالرّجل يقول: فلانٌ يحبّ الدّينار، ومراده الجنس، وفي الجنس معنى العموم كما بيّنّا.

وعلى هذا لو قال لامرأته: أنت الطّلاق، أو: أنت طالقٌ الطّلاقَ؛ يحتمل معنى العموم فيه، حتّى إذا نوى الثّلاث تقع الثّلاث، ولكن بدون النّيّة يتناول الواحدة[3]؛ لأنّها أدنى الجنس وهي المتيقّن بها.

وعلى هذا قال في «الزّيادات»: لو وكّل وكيلاً بشراء الثّياب يصحّ التّوكيل بدون بيان الجنس[4]؛ لأنّ عند ذكر الألف واللام يصير هذا بمعنى الجنس، فيتناول الأدنى، بخلاف ما لو قال: ثياباً، أو: أثواباً[5]؛ فإنّ التّوكيل لا يكون صحيحاً؛ لجهالة الجنس فيما تناوله التّوكيل[6].

ومن الدّليل على التّعميم في النّكرة: إلحاق وصفٍ عامٍّ بها[7]، حتّى إذا

---

(١) ينظر: تبيين الحقائق ٢/٢٣٤، الدر المختار ٣/٣٤٥، مجمع الأنهر ٢/٥٨.

(٢) شرح فتح القدير: ٤/١٢٢، وحاشية ابن عابدين: ٩/٤٥٤.

(٣) ينظر: المبسوط ٦/٧٧، بدائع الصنائع ٣/١٠٤، البحر الرائق ٣/٢٧٩.

(٤) وقيل: لا يصح، ينظر: البحر الرائق ٧/١٥٤، حاشية ابن عابدين ٥/٥١٥.

(٥) وقيل: لا يصح، ينظر: البحر الرائق ٧/١٥٤، حاشية ابن عابدين ٥/٥١٥.

(٦) الهداية: ٣/١٥٥، واللباب: ٢/١٤٢.

(٧) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٠١، ميزان الأصول (ص: ٢٧٢)، كشف الأسرار ٢/٢٨ ـ ٣٠.

قال: والله لا أكلّم إلا رجلاً عالماً؛ كان له أن يكلّم كلّ عالمٍ؛ لأنّ المستثنىٰ نكرةٌ في الإثبات، ولكنّها موصوفةٌ بصفةٍ عامّةٍ، بخلاف ما لو قال: إلا رجلاً، فكلّم رجلين؛ فإنّه يحنث.

ولو قال لامرأتين له: والله لا أقربكما إلا يوماً؛ فالمستثنىٰ يومٌ واحدٌ، ولو قال: إلا يوماً أقربكما فيه؛ فكلّ يومٍ يقربهما فيه يكون مستثنًى لا يحنث به؛ لأنّه وصَفَ النّكرة بصفةٍ عامّةٍ[1].

ومن جنس النّكرة: كلمة «أيّ»، فإنّها للخصوص باعتبار أصل الوضع[2]، تقول: أيُّ رجلٍ أتاك، وأيُّ دارٍ تريدها، والمراد: الفردُ فقط، وقال تعالىٰ: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [النمل: ٣٨]، والمراد: الفرد من المخاطَبين، بدليل قوله تعالىٰ: ﴿يَأْتِينِي﴾، فإنّه لم يقل يأتونني[3].

وعلىٰ هذا لو قال لرجلٍ: أيُّ عبيدي ضربتَه فهو حرٌّ، فضربهم لم يَعتِق إلا واحدٌ منهم[4]؛ لأنّ كلمة «أيّ» تتناول الفرد منهم.

فإن قيل: أليس[5] لو قال: أيُّ عبيدي ضربك فهو حرٌّ، فضربوه؛ عَتَقوا جميعاً[6]؟

(١) الجامع الكبير: ص٦٢، والهداية: ٢/٢٩١، وبدائع الصنائع: ٣/٨٠.
(٢) تقويم أصول الفقه ١/٥٠٠.
(٣) أوضح المسالك: ٢/٢٠٥، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان: ٨/٢٣٩.
(٤) ينظر: البحر الرائق ٤/١٦، حاشية ابن عابدين ٣/٣٥٣.
(٥) في (ط) زيادة: (أنه).
(٦) ينظر: البحر الرائق ٤/١٦، حاشية ابن عابدين ٣/٣٥٣.

قلنا: نعم، ولكن كلمة «أيٍّ» تتناول الفرد ممّا يُقرن به من النّكرة، فإذا قال: ضربك؛ فإنّما يتناول نكرةً موصوفةً بفعل الضّرب، وهذه الصّفة عامّةٌ، فيتعمّم بتعميم الصّفة، فيَعتِقون جميعاً، وإذا قال: ضربتَه، فإنّما أضاف الضّرب إلىٰ المخاطَب لا إلىٰ النّكرة التي تناولها كلمة «أيٍّ»، فبقيت نكرةً غير موصوفةٍ، فلهذا لا تتناول إلا الواحد منهم.

ونظيره قوله تعالىٰ: ﴿فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ﴾ [الأنعام: ٨١]، والمراد أحدهما، بدليل قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقال تعالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، والمراد[(١)] العموم؛ لأنّه وَصَف النّكرة بحسن العمل، وهي صفةٌ عامّةٌ.

فإن قيل: أليس أنّه لو قال لعبيده: أيُّكم حمل هذه الخشبة فهو حرٌّ، فحملوها[(٢)] معاً والخشبة يطيق حملها واحدٌ؛ لم يَعتِق واحدٌ منهم، وقد وَصَف النّكرةَ هنا بصفةٍ عامّةٍ وهو الحمل.

قلنا: ما وصَفَ النّكرة بصفة الحمل مطلقاً، بل بحمل الخشبة، وإذا حملوها معاً فكلّ واحدٍ منهم إنّما حمل بعضها، وبوجود بعض الشّرط لا يَنزِل شيءٌ من الجزاء، حتّىٰ لو حملوها علىٰ التّعاقب عَتَقوا جميعاً؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهم حمل الخشبة، والنّكرة الموصوفة تكون عامّةً.

فإن قيل: إذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحدٌ[(٣)] عتقوا جميعاً إذا

(١) في (ط) زيادة: (به).
(٢) في (ط) زيادة: (جميعاً).
(٣) في (ط) زيادة: (منهم).

حملوها، وإنّما حمل كلّ واحدٍ منهم بعضها.

قلنا: إذا كانت لا يطيق حمْلَها واحدٌ؛ فقد علمنا أنّه وصَفَ النّكرة بأصل الحمل، لا بحمل الخشبة، وإنّما علمنا هذا من وجهين:

أحدهما: أنّه إنّما يحثّ العبيد علىٰ ما يتحقّق منهم دون ما لا يتحقّق.

والثّاني: أنّ مقصوده إذا كانت بحيث يحملها واحدٌ معرفةُ جلادتهم، وإنّما يحصل ذلك بحمل الواحدِ الخشبةَ، لا بمطلق الحمل، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحدٌ فمقصوده أن تصير الخشبة محمولةً إلىٰ موضع حاجته، وإنّما يحصل هذا بمطلَقِ فعلِ الحمل من كلّ واحدٍ منهم، فهذا وجه الفرق بين هذه الفصول، والله أعلم.

فَصْــلٌ

وأمّا حكم المشترَك[1]: فالتّوقّف فيه إلىٰ أن يظهر المراد بالبيان، علىٰ اعتقاد أنّ ما هو المراد حقٌّ.

ويُشترط أن لا يَترك طلبَ المراد به، إمّا بالتّأمّل في الصّيغة، أو الوقوف علىٰ دليلٍ آخر به يتبيّن المراد[2]؛ لأنّ كلام الحكيم لا يخلو عن فائدةٍ.

وإذا كان المشترك ما يحتمل معاني علىٰ وجه التّساوي في الاحتمال، مع علمنا أنّ المراد واحدٌ منها لا جميعها؛ فإنّ الاشتراك عبارةٌ عن: التّساوي، وذلك إمّا في الاجتماع في التّناول، أو في احتمال التّناول، وقد انتفىٰ معنىٰ التّساوي في التّناول، فتعيّن معنىٰ التّساوي في الاحتمال، ووجب اعتقاد الحقّيّة فيما هو المراد؛ لأنّ ذلك فائدةُ كلام الحكيم.

ثمّ يجب الاشتغال بطلبه، **ولطلبه طريقان:** إمّا التّأمّل في الصّيغة[3] ليتبيّن به المراد، أو طلب دليلٍ آخر يُعرف به المراد.

---

(١) سبق التعريف به، ص٤٥٣.

(٢) ينظر في حكم المشترك: معرفة الحجج (ص: ٧٨)، ميزان الأصول (ص: ٣٤٣)، شرح التلويح ١٢١/١، التبصرة ص١٨٤، المعتمد ٣٢٤/١، الإحكام للآمدي ٢٤٢/٢، تيسير التحرير ٢٣٥/١، المستصفىٰ ٧٢/٢، كشف الأسرار ٣٩/١ وما بعدها، ٣٣/٢، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص٢٣٠، التمهيد للأسنوي ص٤٢، المسودة ص١٦٨.

(٣) في (ط): (بالصيغة).

وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التّساوي؛ فلهذا يجب ذلك بحكم الصّيغة المشتركة.

وبيان هذا في قوله: غصبتُ من فلانٍ شيئاً؛ فإنّ أصل الإقرار يصحّ، ويجب به حقٌّ للمقَرِّ له على المقِرّ، إلا أنّ في اسم الشّيء احتمالاً في كلّ موجودٍ على التّساوي، ولكن بالتّأمّل في صيغة الكلام يُعلم أنّ مراده المال؛ لأنّه قال: غصبتُ، وحكم الغصب لا يثبت شرعاً إلا فيما هو مالٌ، ولكن لا يُعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتّأمّل في صيغة الكلام، فيُرجع فيه إلى بيان المقِرّ حتّى يُجبَر على البيان، ويُقبل قوله إذا بيّن ما هو محتملٌ.

وأمّا حكم المؤوَّل: فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظّاهر[١]، إلا أنّ وجوب العمل بالظّاهر ثابتٌ قطعاً، ووجوب العمل بالمؤوَّل ثابتٌ مع احتمال السّهو والغلط فيه[٢]، فلا يكون قطعاً، بمنزلة العمل بخبر الواحد؛ لأنّ طريقه غالب الرّأي، وذلك لا ينفكّ عن احتمال السّهو والغلط.

وبيان هذا: فيمن أخذ ماء المطر في إناءٍ؛ فإنّه يلزمه التّوضّؤ به، ويُحكم بزوال الحدث به قطعاً، ولو وَجد ماءً في موضعٍ، فغلب على ظنّه أنّه طاهرٌ؛ يلزمه التّوضّؤ به على احتمال السّهو والغلط، حتّى إذا تبيّن أنّ الماء نجسٌ يلزمه إعادة الوضوء والصّلاة[٣]، وأكثر مسائل التّحرّي على هذا، والله أعلم.

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٣٩)، كشف الأسرار ٢/٤٩.

(٢) ينظر: ميزان الأصول (ص: ٣٤٨)، شرح التلويح ١/٥٧.

(٣) الهداية: ١/١٩، والاختيار: ١/٢٤.

بَاب
أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامها

هذه الأسماء أربعةٌ: الظّاهر، والنّصّ، والمفسَّر، والمحكم.

ولها أضدادٌ أربعةٌ: الخفيّ، والمشكِل، والمجمَل، والمتشابه.

أمّا الظّاهر فهو: ما يُعرف المراد منه بنفس السّماع من غير تأمّلٍ.

وهو: الذي يسبق إلى العقول والأوهام؛ لظهوره موضوعاً فيما هو المراد[1].

مثاله: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، وقال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقال تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فهذا ونحوه ظاهرٌ، يوقف على المراد منه بسماع الصّيغة.

وحكمه: التزام[2] موجَبه قطعاً، عامّاً كان أو خاصّاً[3].

وأمّا النّصّ: فما يزداد بياناً[4] بقرينةٍ تقترن باللّفظ من المتكلّم، ليس في

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه (ص: ٤٠٤)، ميزان الأصول (ص: ٣٤٩ ـ ٣٥٠).

(٢) في (ط): (لزوم).

(٣) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٠٤، ميزان الأصول (ص: ٣٦٠).
وقال بعض الحنفية: وجوب العمل به ظناً لا قطعاً. قال الإمام علاء الدين السمرقندي: وهذا بناءً على ما ذكرنا في العام المطلق الخالي عن قرينة الخصوص يوجب العلم والعمل قطعاً عندهم، وعندنا بخلافه، لاحتمال الخصوص في الجملة اهـ. وهذا مما خالف فيه البزدوي الدبوسي والسرخسي معاً. ينظر: ميزان الأصول (ص: ٣٦٠)، كشف الأسرار ١/٧٥.

(٤) في (ط): (وضوحاً).

اللّفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة(١).

وزعم بعض الفقهاء أنّ اسم النّصّ لا يتناول إلا الخاصّ(٢).

وليس كذلك ؛ فإنّ اشتقاق هذه الكلمة من قولك: نصصتُ الدّابّة ، إذا حملتَها علىٰ سيرٍ فوق السّير المعتاد منها بسببٍ باشرتَه.

ومنه المنصّة ؛ فإنّه اسمٌ للعرش الذي تُحمل عليه العروس ، فيزداد ظهوراً بنوع تكلّفٍ.

فعرفنا أنّ النصّ ما يزداد وضوحاً بمعنًىٰ من المتكلّم ، يظهر ذلك عند المقابلة بالظّاهر ، عامّاً كان أو خاصّاً ، إلا أنّ تلك القرينة لمّا اختصّت بالنصّ دون الظّاهر جعل بعضُهم الاسم للخاصّ فقط(٣).

وقال بعضهم(٤): النّصّ يكون مختصّاً بالسّبب الذي كان السّياق له ، فلا يَثبت به ما هو موجَب الظّاهر(٥).

وليس كذلك عندنا ؛ فإنّ العبرة لعموم الخطاب ، لا لخصوص السّبب عندنا(٦)

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٠٤ ، ميزان الأصول (ص: ٣٥٠) ، كشف الأسرار ١/٧٣.

(٢) قيل: المراد به الإمام أبو بكرٍ الجصاص ؛ فإنه قال في فصوله ١/٥٩: النص: كل ما يتناوله عيناً مخصوصةً بحكمٍ ظاهر المعنىٰ ، بين المراد فهو نص ، وما يتناوله العموم فهو نص أيضاً. ينظر: حاشية تقويم أصول الفقه ١/٥٠٥.

(٣) كشف الأسرار للنسفي: ١/٢٠٦ ، والبحر المحيط: ١/٤٦٤.

(٤) التوضيح: ١/٢٧٦ ، وتفسير القرطبي: ٥/١٧.

(٥) قائل هذا القول هو صاحب القول المتقدم «الجصاص» ، قال الدبوسي في تقويمه ١/٥٠٥: ولهذا زعم بعض الناس أن النص اسمٌ للخاص ، وليس كذلك.. ، وزعم أن الظاهر لا يكون حجةً في غير ما سيق له ، وليس كذلك.. إلخ.

(٦) ينظر: ميزان الأصول (ص: ٣٣٠) ، بذل النظر (ص: ٢٤٦ ـ ٢٥٠) ، التقرير والتحبير ١/٢٩٦.

على ما نبيّنه(١) ؛ فيكون النصّ ظاهراً لصيغة الخطاب ، نصّاً باعتبار القرينة التي كان السّياق لأجلها .

وبيان هذا: في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ؛ فإنّه ظاهرٌ في إطلاق البيع ، نصٌّ في الفرق بين البيع والرّبا بمعنى الحِلّ والحرمة ؛ لأنّ السّياق كان لأجله ؛ فإنّها نزلت ردّاً على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والرّبا(٢) ، كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] .

وقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣] ظاهرٌ في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النّساء ، نصٌّ في بيان العدد ؛ لأنّ سياق الآية لذلك ، بدليل قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] .

وقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] نصٌّ في الأمر بمراعاة وقت السّنّة عند إرادة الإيقاع(٣) ؛ لأنّ السّياق كان لأجل ذلك ، ظاهرٌ في الأمر بأن لا يزيد على تطليقةٍ واحدةٍ ؛ فإنّ امتثال هذه الصّيغة يكون بقوله: طلّقتُ ، وبهذا اللّفظ لا يقع(٤) إلا واحدةٌ ، والأمر موجِبٌ للامتثال ظاهراً(٥) .

---

(١) يعني: بيانه بالأمثلة الآتية .

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/١٠٣ ، تفسير البغوي ١/٢٦٢ .

(٣) قسم الحنفية الطلاق إلى ثلاثة أقسام: حسن ، وأحسن ، وبدعي ، فالأحسن: أن يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة ، في طهر لم يجامعها فيه ، ويتركها حتى تنقضي عدتها ، والحسن: أن يطلق المدخول بها ثلاثاً في ثلاثة أطهار لا جماع فيها ، وهو طلاق السنة ، والبدعي: أن يطلقها ثلاثاً بكلمة واحدة ، أو ثلاثاً في طهر واحد ، أو يطلقها حالة الحيض . الهداية: ١/٢٤٧ ، والاختيار: ٣/١٤٤ .

(٤) في (ط) زيادة: (الطلاق) .

(٥) الهداية: ١/٢٤٧ ، وأحكام القرآن للجصاص: ٥/٣٤٧ .

فتبيّن بهذا أنّ موجَب النّصّ ما هو موجَب الظّاهر، ولكنّه يزداد على الظّاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنًى عُرِفَ من مراد المتكلّم، وإنّما يظهر ذلك عند المقابلة، ويكون النّصّ أولى من الظاهر(١).

وأمّا المفسّر: فهو اسمٌ للمكشوف الذي يُعرف المراد به مكشوفاً على وجهٍ لا يبقى معه احتمال التّأويل(٢)، فيكون فوق الظّاهر والنصّ؛ لأنّ احتمال التّأويل قائمٌ فيهما منقطعٌ في المفسّر(٣).

سواءٌ كان ذلك ممّا يرجع إلى صيغة الكلام، بأن لا يكون محتمِلاً إلا وجهاً واحداً، ولكنّه لغةٌ غريبةٌ، أو استعارةٌ دقيقةٌ، فيكون مكشوفاً ببيان الصّيغة.

أو يكون بقرينةٍ من غير الصّيغة، فيتبيّن به المراد بالصّيغة لا بمعنًى(٤) من المتكلّم، فينقطع به احتمال التّأويل إن كان خاصّاً، واحتمالُ التّخصيص إن كان عامّاً.

مثاله قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، فإنّ اسم الملائكة عامٌّ فيه احتمال الخصوص، فبقوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾ ينقطع هذا الاحتمال، ويبقى احتمال الجمع والافتراق، فبقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ ينقطع احتمال تأويل الافتراق(٥).

---

(١) وخلاصته أن الفرق بينهما في السوق فقط، فما سيق لأجله هو النص، وما فهم في غير ما سيق لأجله هو الظاهر. ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٠٥ ـ ٥٠٧، ميزان الأصول (ص: ٣٥٠)، التقرير والتحبير ١/١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٠٧ ـ ٥٠٨، ميزان الأصول (ص: ٣٥١)، كشف الأسرار ١/٧٧.

(٣) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٠٨، أصول الشاشي (ص: ٧٦)، التقرير والتحبير ١/١٩٣.

(٤) في (ط): (لمعنًى).

(٥) فيكون المعنى: سجد الكل في وقت واحد، مجتمعين غير متفرقين. كشف الأسرار للنسفي: ١/٢٠٩.

وتبيّن أنّ المفسَّر حكمه زائدٌ على حكم النصّ والظّاهر، فكان ملزِماً موجَبه قطعاً، على وجهٍ لا يبقى فيه احتمال التّأويل، ولكن يبقى احتمال النّسخ[1].

فأمّا المحكَم[2]: فهو زائدٌ على ما قلنا باعتبار أنّه ليس فيه احتمال النّسخ والتّبديل[3].

وهو مأخوذٌ من قولك: بناءٌ محكمٌ، أي: مأمون الانتقاض، وأُحكِمت الصّنعةُ[4]، أي: أُمِنت نقضها وتبديلها[5]، وقيل: بل هو مأخوذٌ من قول القائل: أحكمتُ فلاناً عن كذا، أي: رددته[6].

قال القائل[7]:

أبنـي حنيفـة أحكِمـوا سـفهاءَكم ❊ إنّـي أخـاف علـيكم أن أَغضـبا

أي: امنعوا، ومنه حَكَمَة الفرس؛ لأنّها تمنعه من العثار والفساد[8].

فالمحكم ممتنعٌ من احتمال التّأويل، ومن أن يَرد عليه النّسخ والتّبديل، ولهذا سمّى الله تعالى المحكمات أمّ الكتاب، أي: الأصل الذي يكون المرجع

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٠٩، ميزان الأصول (ص: ٣٦١)، كشف الأسرار ١/٧٨.

(٢) عرفه في التقويم ١/٥٠٩: ما أحكم المراد منه بحجةٍ لا يحتمل التبدل. وذكر له حدوداً أخرى تنظر في كشف الأسرار ٢/٨١.

(٣) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٠٩، شرح التلويح ١/٢٣٢.

(٤) في (ط): (الصيغة).

(٥) ينظر: ميزان الأصول (ص: ٣٥٢)، كشف الأسرار ١/٨٠.

(٦) ينظر: كشف الأسرار ١/٨٠، شرح التلويح ١/٢٣٣.

(٧) هو جرير بن عطية الخطفي كما في ديوانه (ص: ٥٠).

(٨) ينظر: لسان العرب ١٢/١٤٤، مادة: حكم، تاج العروس ٣١/٥١٥، مادة: حكم.

إليه، بمنزلة الأمّ للولد؛ فإنّه يرجع إليها، وسمّيت مكّة أمّ القرىٰ؛ لأنّ النّاس يرجعون إليها للحجّ[1] وفي آخر الأمر[2].

والمرجِع: ما ليس فيه احتمال التّأويل ولا احتمال النّسخ والتّبديل؛ وذلك نحو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]، فقد عُلم أنّ هذا وصفٌ دائمٌ لا يحتمل السّقوط بحالٍ

وإنّما يظهر التّفاوت في موجَب هذه الأسامي عند التّعارض.

وفائدته: ترك الأدنىٰ بالأعلىٰ، وترجيح الأقوىٰ علىٰ الأضعف، ولهذا أمثلةٌ في الآثار إذا تعارضت، نذكرها في بيان أقسام الأخبار[3].

ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوّج امرأةً شهراً، فإنّه يكون ذلك متعةً لا نكاحاً[4]؛ لأنّ قوله: تزوّجتُ، نصٌّ للنّكاح، ولكنّ احتمال المتعة فيه قائمٌ، وقوله: شهراً، مفسَّرٌ في المتعة ليس فيه احتمال النّكاح؛ فإنّ النّكاح لا يحتمل التّوقيت بحالٍ، فإذا اجتمعا في الكلام رجّحنا[5] المفسَّر، وحملنا النصّ علىٰ ذلك المفسَّر، فكان متعةً لا نكاحاً[6].

وقال في الجامع[7]: إذا قال رجلٌ لآخر: لي عليك ألف درهمٍ، فقال: الحقّ،

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/٤٣.

(٢) في هامش (ك): (أي: في يوم القيامة يُحشر الناس بمكّة).

(٣) في (ط) زيادة: (إن شاء الله تعالىٰ).

(٤) خلافاً لزفر. ينظر: الجامع الصغير (ص: ٤٣٦)، المبسوط ٥/١٥٣، بدائع الصنائع ٢/٢٧٣.

(٥) في (ف): (ورجحنا).

(٦) بدائع الصنائع: ٢/٥٥٨، والاختيار: ٣/١٠٥.

(٧) الجامع الكبير: ص١٣٧.

أو: الصّدق، أو: اليقين؛ كان إقراراً[1]، ولو قال: البِرّ، أو: الصّلاح؛ لا يكون إقراراً[2]، فإن قال: البِرّ الحقّ، أو البِرّ الصّدق، أو البِرّ اليقين؛ كان إقراراً[3]، ولو قال: الصّلاح الحقّ، أو الصّلاح الصّدق، أو الصّلاح اليقين؛ يكون ردّاً لكلامه ولا يكون إقراراً[4].

لأنّ الحقّ والصّدق واليقين صفةٌ للخبر ظاهراً؛ فإذا ذكره في موضع الجواب كان محمولاً على الخبر الذي هو تصديقٌ باعتبار الظّاهر، مع احتمالٍ فيه، وهو: إرادة ابتداء الكلام، أي: الصّدق أولى بك، أو الحقّ أو اليقين أولى بالاشتغال به من دعوى الباطل.

فأمّا البرّ فهو اسمٌ لجميع أنواع الإحسان، لا يختصّ بالخبر، فهو وإن ذكر في موضع الجواب يكون بمنزلة المجمَل، لا يُفهم منه الجواب عند الانفراد.

فإن قَرَنَ به ما يكون ظاهره للجواب، وذلك: الصّدق أو الحقّ أو اليقين؛ حُمل ذلك المجمل على هذا البيان الظّاهر، فيكون إقرارا، فأمّا الصّلاح ليس فيه احتمال الخبر، بل هو محكَمٌ في أنّه ابتداءُ كلامٍ لا جوابٌ؛ فيُحمل ما يُقرن به من الظّاهر على هذا المحكَم، ويُجعل ذلك ردّاً لكلامه بابتداء[5] أمرٍ له باتّباع الصّلاح وترك دعوى الباطل.

وأمّا الخفيّ فهو: اسمٌ لما اشتبه معناه، وخفي المراد منه بعارضٍ في

(١) بدائع الصنائع ٧/٢٠٨، البحر الرائق ٧/٢٣٧، الدر المختار ٥/٦٢١.
(٢) بدائع الصنائع ٧/٢٠٨، الفتاوى الهندية ٤/١٦٠، حاشية ابن عابدين ٨/١٩٤.
(٣) الفتاوى الهندية ٤/١٦٠، الدر المختار ٥/٦٢١، حاشية ابن عابدين ٨/١٩٤.
(٤) الفتاوى الهندية ٤/١٦٠، حاشية ابن عابدين ٨/١٩٤.
(٥) في (ط): (وابتداء).

الصّيغة[(١)] يمنع نيل المراد بها إلا بالطّلب[(٢)].

مأخوذٌ من قولهم: اختفى فلانٌ، إذا استتر في وطنه، وصار بحيث لا يوقف عليه[(٣)] ـ بعارضِ حيلةٍ أحدثه ـ إلا بالمبالغة في الطّلب، من غير أن يبدِّل نفسه أو موضعه، وهو ضدّ الظّاهر.

وقد جعل بعضُهم ضدّ الظّاهر المبهمَ، وفسّره بهذا المعنى أيضاً، مأخوذٌ من قول القائل: ليلٌ بهيمٌ، إذا عمّ الظّلامُ فيه كلّ شيءٍ[(٤)]، حتّى لا يُهتدى فيه إلا بجدِّ تأمُّلٍ.

قال ﷺ: ولكنّي اخترت الأوّل؛ لأنّ اسم المبهم يتناول المطلق لغةً، تقول العرب: فرسٌ بهيمٌ، أي: مطلق اللّون، وقال ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما: «أبهِموا ما أبهم الله تعالى»[(٥)]، أي: أطلقوا ما أطلق الله تعالى، ولا تقيِّدوا الحرمة في أمّهات النّساء بالدّخول بالبنات[(٦)].

---

(١) وعبر البزدوي عنه بقوله (بعارضٍ غير الصيغة)، وهو الأقرب لعبارة الدبوسي في التقويم حيث قال ٥١١/١: (بعارض دليلٍ غير اللفظ في نفسه). انظر ما حققه الإمام علاء الدين البخاري في ذلك في كشف الأسرار ٨٢/١.

(٢) ينظر: تقويم أصول الفقه ٥١١/١، كشف الأسرار ٨٢/١، التقرير والتحبير ٢٠٧/١.

(٣) في (ف): زيادة: (إلا).

(٤) ينظر: لسان العرب، مادة: بهم ٥٧/١٢، تاج العروس، مادة: بهم ٣١٣/٣١.

(٥) ينظر: معرفة السنن والآثار ٢٨٥/٥، تفسير السمعاني ٤١٢/١ بغير إسنادٍ، وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه ٤٨٥/٣ عن علي بن مسهرٍ عن سعيدٍ عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباسٍ قال: هي مبهمةٌ، وإسناده صحيحٌ، وأخرج مالكٌ في الموطأ (١١١٠)، ومن طريقه الشافعي في الأم ٢٤/٥ عن يحيى بن سعيدٍ قال: سئل زيد بن ثابتٍ رضي الله عنه عن رجلٍ تزوج امرأةً ففارقها قبل أن يصيبها، هل تحل له أمها؟ فقال زيد بن ثابتٍ: لا، الأم مبهمةٌ ليس فيها شرطٌ، إنما الشرط في الربائب. قال البيهقي في المعرفة ٢٨٤/٥: هكذا في هذه الرواية، وهي منقطعةٌ.

(٦) انظر: تهذيب اللغة ١٧٨/٦، الحاوي الكبير ٢٠٩/٩، النهاية لابن الأثير ١٦٨/١.

وبيان ما ذكرنا من معنىٰ الخفيّ في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ، فإنّه ظاهرٌ في السّارق الذي لم يختصّ باسمٍ آخر سوىٰ السّرقة يُعرف به ، خفيٌّ في الطرّار والنبّاش ، فقد اختصّا باسمٍ آخر هو سبب سرقتهما يُعرفان به ، فاشتبه الأمر أنّ اختصاصهما بهذا الاسم لنقصانٍ في معنىٰ السّرقة ، أو زيادةٍ فيها ؛ ولأجل ذلك اختلف العلماء[١] .

قال أبو يوسف: اختصاص النبّاش باسمٍ هو سبب سرقته لا يدلّ علىٰ نقصانٍ في سرقته ، كالطّرّار[٢] .

وقال أبو حنيفة ومحمّدٌ رحمهما الله: السّرقة اسمٌ لأخذ المال علىٰ وجه مسارقة عينِ حافظِهِ ، مع كونه قاصداً إلىٰ حفظه ، باعتراض غفلةٍ له ، من نومٍ أو غيره[٣] ، والنّبّاش يسارق[٤] من عسىٰ يهجم عليه ، ممّن ليس بحافظٍ للكفن ولا قاصدٍ إلىٰ حفظه ، فبه يتبيّن[٥] أنّ اختصاصه بهذا الاسم لنقصانٍ في معنىٰ السّرقة .

وكذلك في اسم السّرقة ما ينبئ عن خطر المسروق بكونه محرَزاً محفوظاً ، وفي اسم النّبّاش ما ينفي هذا المعنىٰ ، بل ينبئ عن ضدّه من الهوان وترك الإحراز ، والتّعديةُ في مثل هذا ـ لإيجاب العقوبة التي تدرأ بالشّبهات ـ باطلٌ[٦] .

فأمّا الطرّار فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذقٍ ولطفٍ منه في جنايته ؛

(١) ينظر: المغني ٩/١٠٣ ، ٩/١١٤ ، بداية المجتهد ٢/٢٣٧ .
(٢) فيقطع في الأحوال كلها. ينظر: المبسوط ٩/١٦١ ، بدائع الصنائع ٧/٦٧ ، فتح القدير ٥/٣٩١ .
(٣) ينظر: المبسوط ٩/١٦١ ، بدائع الصنائع ٧/٦٧ ، فتح القدير ٥/٣٩١ .
(٤) في (ط) زيادة: (عين) .
(٥) في (ط): (فهو يبين) .
(٦) فلا قطع علىٰ النباش عندهما. بدائع الصنائع: ٦/١١ ، والاختيار: ٤/٣٢٨ ، وفتح باب العناية: ٣/٢٤٥ .

فإنّه يسارق عينَ من يكون مقبلاً على الحفظ، قاصداً لذلك بفترةٍ تعتريه في لحظةٍ[1]، فذلك ينبئ عن مبالغةٍ في جناية السّرقة، وتعديةُ الحكم بمثله مستقيمٌ في الحدود؛ لأنّه إثبات حكم النّصّ بطريق الأولىٰ، بمنزلة حرمة الشّتم والضّرب بالنصّ المحرِّم للتّأفيف[2].

ثمّ حكم **الخفيّ**: اعتقاد الحقّيّة في المراد، ووجوب الطّلب إلىٰ أن يتبيّن المراد[3].

وفوقه **المشكِل**، وهو ضدّ النّصّ، مأخوذٌ من قول القائل: أشكل عليّ كذا، أي: دخل في أشكاله وأمثاله، كما يقال: أحرم، أي: دخل في الحرم، وأشتىٰ، أي: دخل في الشّتاء، وأشأم، أي: دخل[4] الشّام

وهو: اسمٌ لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله، علىٰ وجهٍ لا يُعرف المراد إلا بدليلٍ يتميّز به من بين سائر الأشكال[5]

والمشكِل قريبٌ من المجمَل، ولهذا خفي علىٰ بعضهم فقالوا: المشكل والمجمل سواءٌ[6]. ولكن بينهما فرقٌ؛ فالتّمييز بين الأشكال ـ ليوقَف على المراد ـ قد يكون بدليلٍ آخر، وقد يكون بالمبالغة في التّأمّل، حتّىٰ يظهر به

---

(١) ينظر: المبسوط ٩/١٦١، بدائع الصنائع ٧/٦٧، فتح القدير ٥/٣٩١.

(٢) تفسير القرطبي: ١٠/٢٤٢، والبحر المحيط لأبي حيان: ٧/٣٦.

(٣) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٨١)، ميزان الأصول (ص: ٣٦٠ ـ ٣٦١)، شرح التلويح ١/٢٣٨.

(٤) في (ف) زيادة: (في).

(٥) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥١٣، أصول الشاشي (ص: ٨١)، ميزان الأصول (ص: ٣٥٤).

(٦) يرىٰ الدكتور فيروز أن المراد بذلك هو الإمام الجصاص، وحجته في ذلك أنه لم يذكر في الفصول إلا المجمل والمتشابه، كأنه يرىٰ أن ذكر المجمل يغني عن المشكل، وذكر المتشابه يغني عن الخفي. ينظر: حاشية تحقيق تقويم أصول الفقه ١/٥١٤.

الرّاجح فيتبيّن[١] المراد.

فهو من هذا الوجه قريبٌ من الخفيّ، ولكنّه فوقه؛ فهناك الحاجة إلىٰ التّأمّل في الصّيغة، وهنا الحاجة إلىٰ التّأمّل في الصّيغة وفي أشكالها[٢].

وحكمه: اعتقاد الحقّيّة فيما هو المراد، ثمّ الإقبال علىٰ الطّلب والتّأمّل فيه إلىٰ أن يتبيّن المراد، فيعمل به[٣].

وأمّا المجمَل، فهو ضدّ المفسَّر، مأخوذٌ من الجملة، وهو: لفظٌ لا يفهم المراد منه إلا باستفسارِ[٤] المجمِل، وبيانٍ من جهته يُعرف به المراد؛ وذلك إمّا لتوحّشٍ في معنىٰ الاستعارة، أو في صيَغِه العربيَّة ممّا يسمّيه أهل الأدب لغةً غريبةً.

فالغريب: اسمٌ لمن فارق وطنه ودخل في جملة النّاس، فصار بحيث لا يوقف علىٰ أثره إلا بالاستفسار عن وطنه ممّن يَعلم به.

وموجَبه: اعتقاد الحقّيّة فيما هو المراد، والتّوقّف فيه إلىٰ أن يتبيّن ببيانِ المجمِل، ثمّ استفسارُه ليبيّنه[٥]، بمنزلة من ضلّ[٦] الطّريق، وهو يرجو أن يدركه بالسّؤال ممّن له معرفةٌ بالطّريق، أو بالتّأمّل فيما ظهر له منه، فيحتمل أن يدرِك به الطّريق.

---

(١) في (ف)، (د)، (ط) زيادة: (به).

(٢) ينظر في الفرق بين المجمل والمشكل: كشف الأسرار ٨٦/١ ـ ٨٧، التقرير والتحبير ٢٠٩/١.

(٣) ينظر: تقويم أصول الفقه ٥١٨/١، ميزان الأصول (ص: ٣٦١)، أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٨٣/١، ٨٥.

(٤) في (ط) زيادة: (من).

(٥) ينظر: تقويم أصول الفقه ٥١٨/١، ميزان الأصول (ص: ٣٦١)، كشف الأسرار ٨٦/١ ـ ٨٧.

(٦) في (ط) زيادة: (عن).

وتبيّن أنّ المجمَل فوق المشكل ؛ فإنّ المراد في المشكل قائمٌ والحاجة إلىٰ تمييزه من أشكاله ، والمراد في المجمَل غير قائمٍ ، ولكن فيه توهّم معرفة المراد بالبيان والتّفسير ، وذلك البيان دليلٌ آخر غير متّصلٍ بهذه الصّيغة ، إلا أن يكون لفظ المجمَل فيه غلبة الاستعمال لمعنًىٰ ، فحينئذٍ يوقف علىٰ المراد بذلك الطّريق[1] ، بمنزلة الغريب الذي تأهّل في غير بلدته وصار معروفاً فيها ؛ فإنّه يوقف علىٰ أثره بالطّلب في ذلك الموضع .

وبيان ما ذكرنا من المجمَل في قوله تعالىٰ: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ، فإنّه مجملٌ ؛ لأنّ الرّبا عبارةٌ عن الزّيادة في أصل الوضع ، وقد علمنا أنّه ليس المراد ذلك ؛ فإنّ البيع ما شُرع إلا للاسترباح وطلب الزّيادة ، ولكنّ المراد حرمة البيع بسبب فضلٍ خالٍ عن العِوض مشروطٍ في العقد ، وذلك فضل مالٍ أو فضل حالٍ ، علىٰ ما يُعرف في موضعه ، ومعلومٌ أنّ بالتّأمّل في الصّيغة لا يُعرف هذا ، بل بدليلٍ آخر ، فكان مجمَلاً فيما هو المراد .

وكذلك الصّلاة والزّكاة ، فهما مجملان ؛ لأنّ الصّيغة في أصل الوضع للدّعاء والنّماء ، ولكن بكثرة الاستعمال شرعاً في أعمالٍ مخصوصةٍ يوقف علىٰ المراد بالتّأمّل فيه .

فأمّا المتشابه ، فهو: اسمٌ لما انقطع رجاءُ معرفةِ المراد منه لمن اشتبه فيه عليه[2] .

---

(١) وانظر: كشف الأسرار ١/٨٦ ـ ٨٧ ، التقرير والتحبير ١/٢٠٩ .

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم ٤/٥٢١ ـ ٥٢٣ ، اللمع ١/٢٦ ، الفقيه والمتفقه ١/٩٢ إرشاد الفحول ١/٩٠ تقويم أصول الفقه ١/٥١٦ ، ميزان الأصول (ص: ٣٥٨) ، شرح التلويح ١/٢٣٧ .

والحكم فيه: اعتقاد الحقّيّة، والتّسليمُ بترك الطّلب والاشتغالِ بالوقوف علىٰ المراد منه[1].

سُمّي متشابهاً عند بعضهم: لاشتباه الصّيغة[2] وتعارض المعاني فيها[3].

وهذا غير صحيحٍ؛ فالحروف المقطّعة في أوائل السّور من المتشابهات عند أهل التّفسير[4]، وليس فيها هذا المعنىٰ، ولكنّ المتشابه[5]: ما يُشبه لفظُه ما[6] يجوز أن يوقَف علىٰ المراد فيه وهو بخلاف ذلك؛ لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه.

وإنه ليس له موجَبٌ سوىٰ اعتقاد الحقّيّة فيه والتّسليم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] فالوقف عندنا في هذا الموضع[7]، ثمّ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧] ابتداءٌ بحرف الواو لحسن نظم الكلام، وبيانٌ أنّ الرّاسخ في العلم من يؤمن بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه، بل يقف فيه مسلِّماً، هو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧].

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ٥١٩/١، أصول الشاشي (ص: ٨٥)، ميزان الأصول (ص: ٣٦١)، شرح التلويح ٢٣٩/١.

(٢) في (ط) زيادة: (بها).

(٣) اللمع للشيرازي: ص١١٥.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٧٤/٣، المحرر الوجيز ٨١/١ ـ ٨٢، البحر المحيط ١٥٧/١ ـ ١٥٨.

(٥) في (ط): (ولكن معرفة المراد فيه).

(٦) في (ط): (وما).

(٧) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٨٩/١، التقرير والتحبير ٢١٤/١، التوضيح في حل غوامض التنقيح ١١/١.

وهذا لأنّ المؤمنين فريقان: مبتلًى بالإمعان في الطّلب لضربٍ من الجهل فيه، ومبتلًى بالوقوف عن الطّلب لكونه مكرَّماً بنوعٍ من العلم.

ومعنى الابتلاء من هذا الوجه ربّما يزيد على معنى الابتلاء في الوجه الأوّل؛ فإنّ في الابتلاء بمجرّد الاعتقاد مع التّوقّف في الطّلب بيانُ أنّ مجرّد العقل لا يوجِب شيئاً، ولا يدفع شيئاً؛ فإنّه يلزمه اعتقادُ الحقّيّة فيما لا مجال لعقله فيه؛ ليعرف أنّ الحكم للّه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.

وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الأسامي التي فيها تفاوتٌ، يعني: المجمَل، والمشكِل، والخفيّ؛ فإنّ الكلّ لو كان ظاهراً جليّاً بطل معنى الامتحان، ونيلِ الثّواب بالجَهد في الطّلب، ولو كان الكلّ مشكلاً خفيّاً لم يُعلم[1] شيءٌ حقيقةً.

فأثبت الشّرع هذا التّفاوت في صيغة الخطاب لتحقيق معنى الامتحان، وإظهارِ فضيلة الرّاسخين في العلم، وتعظيمِ حرمتهم، وصرفِ القلوب إلى محبّتهم؛ لحاجتهم إلى الرّجوع إليهم، والأخذِ بقولهم، والاقتداءِ بهم.

وبيان ما ذكرنا في[2] معنى المتشابه من مسائل الأصول: أنّ رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حقٌّ معلومٌ ثابتٌ بالنّص، وهو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]، ثمّ هو موجودٌ بصفة الكمال، وفي كونه مرئيّاً لنفسه ولغيره معنى الكمال؛ إلا أنّ الجهة ممتنعٌ؛ فإنّ الله تعالى لا جهة له[3]؛

(١) في (ط) زيادة: (منه).

(٢) في (ط) زيادة: (من).

(٣) لفظ الجهة في حق الله ﷻ من الألفاظ المجملة، فلا يطلق القول فيها بنفيٍ أو إثباتٍ، وإنما=

فكان متشابهاً فيما يَرجع إلىٰ كيفيّة الرّؤية والجهة، مع كون أصل الرّؤية ثابتاً بالنصّ، معلوماً، كرامةً للمؤمنين؛ فإنّهم أهلٌ لهذه الكرامة، والتّشابه فيما يرجع إلىٰ الوصف لا يقدح في العلم بالأصل ولا يُبطله.

وكذلك الوجه واليد علىٰ ما نصّ الله تعالىٰ في القرآن معلومٌ، وكيفيّة ذلك من المتشابه، فلا يُبطَل به الأصل المعلوم.

والمعتزلة ـ خذلهم الله ـ لاشتباه الكيفيّة عليهم أنكروا الأصل، فكانوا معطِّلةً بإنكارهم صفات الله تعالىٰ.

وأهل السّنّة والجماعة[1] أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنصّ، وتوقّفوا فيما هو المتشابه، وهو الكيفيّة، فلم يجوِّزوا الاشتغالَ بطلب ذلك، كما وصف الله تعالىٰ به الرّاسخين في العلم فقال: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

= يستفصل في المراد بها، فإن أريد بها شيءٌ موجودٌ مخلوقٌ، فالله سبحانه لا يحاط بخلقه، وإن أريد بها ما وراء العالم، فالله سبحانه فوق العالم بائنٌ من خلقه. ينظر: التدمرية (ص: ٦٦)، شرح الطحاوية (ص: ٢١١ ـ ٢١٢).

(١) في (ط) زيادة: (نصرهم الله).

فَصْــلٌ
في بيان الحقيقة والمجاز

الحقيقة: اسمٌ لكلّ لفظٍ هو موضوعٌ في الأصل لشيءٍ معلومٍ(١)، مأخوذٌ من قولك: حقَّ يحِقُّ، فهو حقٌّ وحاقٌّ وحقيقٌ، ولهذا يسمّىٰ: أصلاً أيضاً؛ لأنّه أصلٌ فيما هو موضوعٌ له.

والمجاز: اسمٌ لكلّ لفظٍ هو مستعارٌ لشيءٍ غيرِ ما وضع له(٢)، مَفْعَلٌ من جاز يجوز، سمّي مجازاً لتعدّيه عن الموضع(٣) الذي وُضع في الأصل له إلىٰ غيره.

ومنه قول الرّجل لغيره: حبّك لي(٤) مجازٌ، أي: هو باللّسان دون القلب الذي هو موضع الحبّ في الأصل. وهذا الوعد منك مجازٌ، أي: القصد منه

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٢١، أصول الشاشي (ص: ٤٢)، ميزان الأصول (ص: ٣٦٩ ـ ٣٧٠). انظر: العدة، لأبي يعلىٰ ١/١٧٢، التلخيص، للجويني، (ط دار الكتب العلمية)، ص٣٦، المستصفىٰ، للغزالي، (ط دار الكتب العلمية)، ص١٨٦، كشف الأسرار، للبخاري، (ط عباس الباز)، ١/٩٦، البحر المحيط، للزركشي، (ط دار الكتب العلمية) ٢/١٥٢.

(٢) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٢٢، أصول الشاشي (ص: ٤٢)، ميزان الأصول (ص: ٣٦٩ ـ ٣٧٠). الإحكام للآمدي، (ط دار الصميعي، تعليق الشيخ: عفيفي) ١/٤٨، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، للدكتور محمد بدري عبدالجليل، ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٣) في (ف): (الموضوع).

(٤) في (ط)، (د): (إياي).

التّرويج دون التّحقيق على ما عليه وَضعُ الوعدِ في الأصل.

ولهذا يسمّى مستعاراً؛ لأنّ المتكلّم به استعاره بالاستعمال فيما هو مراده، بمنزلة من استعار ثوباً للُّبس ولَبِسه.

وكلّ واحدٍ من النّوعين موجودٌ في كلامِ الله تعالى[١]، وكلامِ النّاس في الخطب والأشعار وغير ذلك؛ حتّى كاد المجاز يغلب الحقيقة لكثرة الاستعمال، وبه اتّسع اللّسان، وحسُنَ مخاطباتُ النّاس بينهم[٢].

وحكم الحقيقة: وجود ما وُضع له به[٣]، أمراً كان أو نهياً، خاصّاً كان أو عامّاً[٤].

وحكم المجاز: وجود ما استعير لأجله كما هو حكم الحقيقة، خاصّاً كان أو عامّاً[٥].

ومن أصحاب الشّافعيّ رحمه الله مَن قال: لا عموم للمجاز[٦].

ولهذا قالوا: إنّ قول رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الطّعام بالطّعام إلا سواءً

---

(١) في (ط) زيادة: (وكلام النبي ﷺ).

(٢) كشف الأسرار: ٢/٨٣، والبحر المحيط: ٢/١٨٢.

(٣) في هامش (ك): (أي باللفظ).

(٤) ينظر: كشف الأسرار ٢/٥٩.

(٥) ينظر: كشف الأسرار ٢/٥٩.

(٦) اختلف الشافعية في هذه المسألة: فمنهم من قال: العموم يجري في الحقيقة فقط، ولا عموم للمجاز، ومنهم من قال: العموم يجري فيهما، وهو الأصح عندهم كما في البحر المحيط ٣/١٥.

بسواءٍ»[1] لا يعارضه[2] حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «لا تبيعوا الدّرهم بالدّرهمين، ولا الصّاع بالصّاعين»[3].

فإنّ المراد بالصّاع ما يكال به، وهو مجازٌ لا عموم له، وبالإجماع المطعومُ مرادٌ به، فيخرج ما سواه من أن يكون مراداً[4]، ويترجّح قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطّعام بالطّعام»؛ لأنّه حقيقةٌ في موضعه فيثبت الحكم به عامّاً.

واستدلّوا لإثبات هذه القاعدة: بأنّ المصير إلى المجاز لأجل الحاجة والضّرورة[5]، فأمّا الأصل هو الحقيقة في كلّ لفظٍ؛ لأنّه موضوعٌ له في الأصل.

---

(١) لم أجده باللفظ المصدر، وقد أخرجه مسلمٌ في المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثلٍ (١٥٩٢) عن معمر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: بالطعام مثلاً بمثلٍ.

(٢) وعند الحنفية المعارضة ثابتة بين الحديثين، ففي أحدهما الحرمة مطلقة بالطعم، وفي الآخر مطلقة بالبالغ مبلغ الصاع، فيكون واقعا. كذا في هامش النسخة «الأصل».

(٣) أقرب ما وقفت عليه مما صدره المؤلف ما أخرجه أحمد في مسنده ٢/١٠٩ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا». وهو حسنٌ بشواهده.
وأخرج مسلمٌ في المساقاة، باب الربا (١٥٨٥) عن عثمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين».

(٤) فالصاع مجاز عما يحويه، ولا عموم له، فإذا ثبت المطعوم به مراداً سقط غيره. كشف الأسرار: ٢/٧٧.

(٥) لم أقف عليه في كتب الشافعية، وإنما هو حجة المانعين من وقوع المجاز في القرآن، قال الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١/٢١٤: وحكي عن أبي بكرٍ محمد بن داود بن علي الأصبهاني أنه قال: ليس في القرآن مجازٌ، واحتج بأن العدول عن الحقيقة إلى المجاز إنما يكون للضرورة، والله تعالى لا يوصف بالحاجة والضرورة، فلا ينبغي أن يكون في كلامه مجازٌ، وهذا غلطٌ؛ لأن المجاز لغة العرب وعادتها، فإنها تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له، أو كان منه بسببٍ، وتحذف جزءاً من الكلام طلباً للاختصار، إذا كان فيما أبقي دليلٌ على ما ألقي، وتحذف المضاف=

ولهذا لا يعارِض المجازُ الحقيقةَ بالاتّفاق[1]، حتّى لا يصير اللّفظ[2] المتردّد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشتَرك، وهذه الضّرورة ترتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز، فكان المجاز في هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء، فكما لا تَثبت هناك صفةُ العموم لأنّ الضّرورة ترتفع بدونه؛ فكذلك هنا.

ولكنّا نقول: المجاز أحد نوعَي الكلام، فيكون بمنزلة نوعٍ آخر في احتمال العموم والخصوص؛ لأنّ العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة، بل باعتبار دليلٍ آخر دلّ عليه؛ فإنّ قولنا: «رجلٌ» اسمٌ لخاصٍّ؛ فإذا قُرن به الألف واللام وليس هناك معهودٌ ينصرف إليه بعينه؛ كان للجنس، فيكون عامّاً بهذا الدّليل، وكذلك النّكرة[3] إذا قُرن بها الألف واللام فيما لا معهود فيه؛ يكون عامّاً بهذا الدّليل.

وقد وُجد هذا الدّليل في المجاز، والمحلُّ الذي استُعمل فيه المجاز قابلٌ للعموم، فتثبت به صفة العموم بدليله، كما يثبت في الحقيقة.

ولهذا جعلنا قوله ﷺ: «ولا الصّاع بالصّاعين» عامّاً؛ لأنّ الصّاع نكرةٌ قُرن بها الألف واللام، وما يحويه الصّاع محلٌّ لصفة العموم؛ وهذا لأنّ المجاز مستعارٌ ليكون قائماً مقام الحقيقة عاملاً عمله، ولا يتحقّق ذلك إلا بإثبات صفة

= وتقيم المضاف إليه مقامه وتعربه بإعرابه، وغير ذلك من أنواع المجاز، وإنما نزل القرآن بألفاظها ومذاهبها ولغاتها. اهـ.

(١) ينظر: كشف الأسرار ٢/٦٠، شرح التلويح ١/١٧٤.

(٢) في (ط) زيادة: (في).

(٣) في (ط): (وكذا كل نكرةٍ).

العموم فيه(١).

ألا ترىٰ أنّ الثّوب الملبوس بطريق العاريّة يعمل عملَ الملبوس بطريق المِلك فيما هو المقصود، وهو دفع الحرّ والبرد، ولو لم يُجعل كذلك لكان المتكلّم بالمجاز عن اختيارٍ مخِلًّا بالغرض، فيكون مقصّراً، وذلك غير مستحسنٍ في الأصل.

وقد ظهر استحسان النّاس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم للّفظ الذي هو حقيقةٌ، عرفنا أنّه ليس في هذه الاستعارة تقصيرٌ فيما هو المقصود، وأنّ للمجاز من العمل ما للحقيقة.

وقولهم: إنّ المجاز يكون للضّرورة باطلٌ؛ فإنّ المجاز موجودٌ في كتاب الله تعالىٰ، والله يتعالىٰ عن أن يلحقه العجز أو الضّرورة.

إلا أنّ التّفاوت بين الحقيقة والمجاز في اللّزوم والدّوام: من حيث إنّ الحقيقة لا تحتمل النّفي عن موضعها، والمجازُ يحتمل ذلك.

وهو العلامة في معرفة الفرق بينهما؛ فإنّ اسم الأب حقيقةٌ للأب الأدنىٰ، فلا يجوز نفيه عنه بحالٍ، وهو مجازٌ للجدّ، حتّىٰ يجوز نفيه عنه بأن يقال: إنّه جدٌّ وليس بأبٍ.

ولهذا تترجّح الحقيقة عند التّعارض؛ لأنّها ألزم وأدوم، والمطلوب بكلّ كلمةٍ عند الإطلاق ما هي موضوعةٌ له في الأصل، فيترجّح ذلك حتّىٰ يقوم دليل

---

(١) لذلك فعلة الربا عند الحنفية ما يكال أو يوزن، مع اتحاد الجنس. الهداية: ٣/٦٧، والاختيار: ٢/٢٨٥.

المجاز، بمنزلة الملبوس يترجّح جهة الملك للّابس فيه حتّىٰ يقوم دليل العاريّة.

إلا إذا كانت الحقيقة مهجورةً، فحينئذٍ يتعيّن المجاز؛ لمعرفة القصد إلىٰ تصحيح الكلام، وينزّل ذلك منزلة دليل الاستثناء[1].

ولهذا قلنا: لو حلف أن لا يأكل من هذه الشّجرة أو من هذا القِدر لا ينصرف يمينه إلىٰ عينها، وإنّما ينصرف إلىٰ ثمرة الشّجرة، وما يُطبخ في القِدر[2]؛ لأنّ الحقيقة مهجورةٌ، فيتعيّن المجاز[3].

ولو حلف لا يأكل من هذه الشّاة؛ ينصرف يمينه إلىٰ لحمها، لا إلىٰ لبنها وسَمنها[4]؛ لأنّ الحقيقة هنا غير مهجورةٍ؛ فإنّ عين الشّاة تؤكل، فتترجّح الحقيقة علىٰ المجاز عند إطلاق اللّفظ.

ولو حلف لا يأكل من هذا الدّقيق؛ فقد قال بعض مشايخنا: يحنث إذا أكل الدّقيق بعينه؛ لأنّه مأكولٌ[5].

والأصحّ أنّه لا يحنث[6]؛ لأنّ أكل عينِ الدّقيق مهجورٌ، فينصرف يمينه إلىٰ المجاز، وهو ما يُتّخذ منه من الخبز[7]، وصار دليل الاستثناء بهذا الطّريق[8] نحو

---

(١) في هامش (ك): (يعني: كونه مهجور الحقيقة ينزَّل منزلة دليل الاستثناء، كأنه قال: لا آكُلُ من هذه الشجرة إلا عينها).

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء ٣٢٢/٢، الدر المختار ٧٦٧/٣ ـ ٧٦٨، حاشية ابن عابدين ٧٦٨/٣.

(٣) الهداية: ٣٦٣/٢، والاختيار: ٢٨٤/٤.

(٤) بدائع الصنائع: ١٠٥/٣، والاختيار: ٢٨٤/٤.

(٥) ينظر: المبسوط ١٨٠/٨، بدائع الصنائع ٦٢/٣، البحر الرائق ٣٤٩/٤.

(٦) إلا إن نوىٰ حقيقة كلامه. الهداية: ٣٦٥/٢، والاختيار: ٢٧٩/٤، وفتح باب العناية: ٢٦٩/٢.

(٧) ينظر: المبسوط ١٨٠/٨، بدائع الصنائع ٦٢/٣، الفتاوىٰ الهندية ٨٦/٢.

(٨) في (ط): (الدليل).

دليل الاستثناء فيمن حلف أن لا يسكن هذه الدّار، وهو ساكنها، فأخذ في النُّقلة في الحال؛ فإنّه لا يحنث[1]، ويصير ذلك القَدر من السّكنىٰ مستثنًىٰ[2]؛ لمعرفة مقصوده، وهو أنه يمنع نفسه بيمينه عمّا في وُسعه دون ما ليس في وُسعه.

وعلىٰ هذا لو حلف لا يطلّق، وقد كان علّق الطّلاق بشرطٍ قبل هذه اليمين، فوجد الشّرط = لم يحنث[3]. أو كان حلف بعد الجَرح أن لا يَقتل، ثمّ مات المجروح؛ لم يحنث[4]، ويُجعل ذلك بمنزلة دليل الاستثناء لمعرفة مقصوده.

ومن أحكام الحقيقة والمجاز: أنّهما لا يجتمعان في لفظٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ علىٰ أن يكون كلّ واحدٍ منهما مراداً بحالٍ[5]؛ لأنّ الحقيقة أصلٌ والمجاز مستعارٌ، ولا تصوُّر لكون اللّفظ الواحد مستعمَلاً في موضوعه، مستعاراً في موضعٍ آخر سوىٰ موضوعه في حالةٍ واحدةٍ، كما لا تصوُّر لكون الثّوب[6] علىٰ اللابس مِلكاً وعاريّةً في وقتٍ واحدٍ.

ولهذا قلنا في قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]: المراد: الجماع دون اللّمس[7] باليد؛ لأنّ الجماع مرادٌ بالاتّفاق؛ حتّىٰ يجوز التّيمّم للجُنب بهذا

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٧٧، الهداية ٢/٧٧، حاشية ابن عابدين ٣/٧٤٩.

(٢) وقال زفر: يحنث لوجود الشرط وإن قل. الهداية: ٢/٣٦١، والاختيار: ٤/٢٧٣.

(٣) شرح فتح القدير: ٤/١٥٣، وحاشية ابن عابدين: ٩/٣٦٦.

(٤) ينظر: البحر الرائق ٤/٣٧٩، تبيين الحقائق ٢/٢٣٩، حاشية ابن عابدين ٣/٨١٥.

(٥) وبه قال جميع الحنفية، وجمعٌ من المعتزلة، وبعض الشافعية، وأجاز ذلك بعض الشافعية وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار، وأبي علي الجبائي. ينظر: الإحكام للآمدي ٢/٢٦١، البحر المحيط ١/٥٠٣، التوضيح في حل غوامض التنقيح ١/١٢٢.

(٦) في (ط): (الثوب الواحد).

(٧) في (د): (المس).

النصّ ، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللّفظ ، فإذا كان المجاز مراداً تتنحّىٰ الحقيقة(١).

ولهذا قلنا: النصّ الوارد في تحريم الخمر وإيجاب الحدّ بشربه بعينه لا يتناول سائرَ الأشربة المسكرة ، حتّىٰ لا يجب الحدّ بها ما لم يَسكَر(٢) ؛ لأنّ الاسم للنّيء من ماء العنب المشتدّ حقيقةٌ(٣) ، ولسائر الأشربة المسكرة مجازٌ(٤) ؛ فإذا كانت الحقيقة مراداً يتنحّىٰ المجاز(٥).

وعلىٰ هذا الأصل قال أبو حنيفة ﵀ فيمن أوصىٰ لبني فلانٍ أو لأولاد فلانٍ ، وله بنون لصلبه وأولاد البنين: فإنّ أولاد البنين لا يستحقّون شيئاً(٦) ؛ لأنّ الحقيقة مرادٌ ، فيتنحّىٰ المجاز(٧).

وقال في «السّير»(٨): إذا استَأمنوا علىٰ آبائهم لا يدخل أجداده(٩) في ذلك ؛ وإذا استأمنوا علىٰ أمّهاتهم لا تدخل الجدّات في ذلك(١٠) ؛ لأنّ الحقيقة مرادٌ ،

---

(١) أحكام القرآن للجصاص: ٤/٦ ، والتوضيح: ١/٢٠٠ ، وبدائع الصنائع: ١/١٦٤.

(٢) وحرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر ، فيجوز بيعها ، وتضمن بالإتلاف ، ولا يحد شاربها حتىٰ يسكر ، ولا يكفر مستحلها. الهداية: ٤/٤٤٦ ، والاختيار: ٤/٣٢١.

(٣) الهداية: ٤/٤٤٦ ، والاختيار: ٤/٣٢٠.

(٤) ورد ذلك بعض أهل اللغة كالأصمعي ، ومن حججهم قول أنسٍ ﵁ في صحيح البخاري (٥٢٥٨): حرمت علينا الخمر حين حرمت وما نجد ـ يعني بالمدينة ـ خمر الأعناب إلا قليلاً وعامة خمرنا البسر والتمر. ينظر: لسان العرب ، مادة: خمر ٤/٢٥٥ ، تاج العروس ، مادة: خمر ١١/٢٠٨.

(٥) أحكام القرآن للجصاص: ٤/١٢٣ ، والتوضيح: ١/١٩٩.

(٦) ينظر: المبسوط ٢٩/١٤١ ، بدائع الصنائع ٧/٣٤٤ ، مجمع الأنهر ٤/٤٤٦ .

(٧) بدائع الصنائع: ٦/٤٤٥ ، والاختيار: ٥/٥٠٩ .

(٨) شرح كتاب السير الكبير: ١/٢٣٤.

(٩) في (ط): (أجدادهم).

(١٠) ينظر: البحر الرائق ٥/٨٧ ، فتح القدير ٤/٤١٦ ، وفيه: ومن العجب عدم اعتبارهم إياه في عموم=

فيتنحّى المجاز.

وعلى هذا قال في «الجامع»[1]: لو أنّ عربيّاً لا ولاء عليه أوصى لمواليه، وله معتَقون ومعتَقُ المعتَقين، فإنّ الوصيّة لمعتَقيه، وليس لمعتَق المعتَق شيءٌ[2]؛ لأنّ الاسم للمعتَقين حقيقةً، باعتبار أنّه باشر سبب إحيائهم بإحداث قوّة المالكيّة فيهم بالإعتاق؛ فإنّ الحرّيّة حياةٌ، والرّقَّ تلفٌ حكماً، فكانوا منسوبين إليه بالولاء حقيقةً، كنسبة الولد إلى أبيه.

وأمّا معتَق المعتَق يسمّى مولًى له مجازاً؛ لأنّه بإعتاق[3] الأوّل جعله بحيث يملك اكتسابَ سبب الولاء، وهو الإعتاق؛ فيكون مسبِّباً في الولاء الثّاني من هذا الوجه، ويسمّى مولًى له مجازاً بطريق الاتّصال من حيث السببيّة.

فإذا صارت الحقيقة مراداً يتنحّى المجاز، حتّى لو لم يكن له معتَقون فالوصيّة لموالي الموالي[4]؛ لأنّ الحقيقة هنا غير مرادٍ، فيتعيّن المجاز.

ولو كان له معتَقٌ واحدٌ فالوصيّة[5] بلفظ الجماعة، فاستحقّ هو نصفَ الثّلث = كان الباقي مردوداً على الورثة، ولا يكون لمولى[6] الموالي من ذلك شيءٌ[7]؛

= المجاز في الأمان ليدخل الأجداد، مع أن الأمان يحتاط في إثباته.

(١) الجامع الكبير: ص٢٨٨.

(٢) وعن أبي يوسف أنهم يدخلون أيضاً، والكل شركاء. الهداية: ٤/٦٠٤.

(٣) في (ط): (بالإعتاق).

(٤) ينظر: الهداية ٤/٢٥٢، مجمع الأنهر ٤/٤٤٧.

(٥) في (ط): (والوصية).

(٦) في (ط): (لموالي).

(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٣٤٣، الهداية ٤/٢٥٢.

لأنّ الحقيقة هنا مراد[١].

ولو كان للموصي موالٍ أعلىٰ وأسفل لم تصحّ الوصيّة[٢]؛ لأنّ الاسم مشترَكٌ، وكلّ واحدٍ من الفريقين يحتمل أن يكون مراداً، إلا أنّه لا وجه للجمع بينهما وإثباتِ العموم؛ لاختلاف المعنىٰ والمقصود، فيبطل أصل الوصيّة، ومعلومٌ أنّ التّغاير بين الحقيقة والمجاز باعتبار أصل الوضع، وفي الاسم المشترَك لا تغاير باعتبار أصل الوضع، ثمّ لم يجُز هناك أن يكون كلّ واحدٍ منهما مراداً باللّفظ في حالةٍ واحدةٍ؛ فلَأنْ لا يجوز ذلك في الحقيقة والمجاز كان أولىٰ.

فإن قيل: هذا الأصل لا يستمرّ في المسائل؛ فإنّ من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلانٍ؛ يحنث إذا دخلها، ماشياً كان أو راكباً كان، حافياً[٣] أو منتعلاً[٤]، وحقيقةُ وضع القدم فيها: إذا كان حافياً[٥].

وكذلك لو قال: يوم يقدَم فلانٌ فامرأته كذا[٦]، فقدِم ليلاً أو نهاراً؛ يقع

---

(١) ولا يمكن الجمع بين الحقيقة والمجاز، فينتفي المجاز. الهداية: ٤/٦٠٤، وشرح فتح القدير: ٩/٤٠٨.

(٢) لأن أحدهما ـ وهو الأعلىٰ ـ يسمىٰ مولىٰ النعمة، والآخر ـ وهو الأسفل ـ منعم عليه، فصار مشتركاً، فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الإثبات، وروىٰ عن أبي حنيفة أن الثلث للمولىٰ الأسفل، لأن قصده بالوصية البر، والناس يقصدون بالبر الأسفل. المبسوط: ٢٧/١٤٥، والهداية: ٤/٦٠٣، وحاشية ابن عابدين ط إحياء: ٥/٤٤١.

(٣) في (ط) زيادة: (كان).

(٤) ينظر: الجامع الصغير مع شرحه (ص: ٢٥٧)، المبسوط ٨/١٦٩، الدر المختار ٣/٧٦١.

(٥) إلا إن نوىٰ أن لا يضع قدمه ماشياً فهو علىٰ ما نوىٰ، لأنه نوىٰ حقيقة كلامه فيصدق. بدائع الصنائع ٣/٦٤، وحاشية ابن عابدين ١١/٣٩٥.

(٦) في (د): (طالقٌ).

الطّلاق[(١)]، والاسم للنّهار حقيقةٌ، ولللّيل مجازٌ[(٢)].

ولو حلف لا يدخل دار فلانٍ، فدخل دارًا يسكنها فلانٌ، عاريّةً أو بأجرٍ؛ يحنث، كما لو دخل داراً مملوكةً له[(٣)].

وفي «السِّير» قال[(٤)]: لو استأمن علىٰ بنيه، يدخل بنوه وبنو بنيه[(٥)]، ولو استأمن علىٰ مواليه وهو ممّن لا ولاء عليه؛ يدخل في الأمان مواليه وموالي مواليه[(٦)].

فقد جمعتم بين الحقيقة والمجاز في هذه الفصول.

وقال أبو حنيفة ومحمّدٌ: إذا قال: للّه عليّ أن أصوم رجباً، ونوىٰ[(٧)] اليمين؛ كان نذراً ويميناً[(٨)]، واللّفظ للنّذر حقيقةٌ، ولليمين مجازٌ[(٩)].

---

(١) ينظر: المبسوط ٦/٢١٨، ٨/١٦٨، فتح القدير ٤/٣٦، البحر الرائق ٣/٢٩٨.

(٢) إلا إن قال: نويت النهار دون الليل، فيصدق قضاءً، لأنه نوىٰ حقيقة كلامه، وهي حقيقة مستعملة، فيجب تصديقه في ذلك. المبسوط: ٦/٩٣، والهداية: ٢/٣٦٩.

(٣) ينظر: المبسوط ٨/١٦٨، تبيين الحقائق ٣/١٢٩، حاشية ابن عابدين ٣/٧٦٠.

(٤) شرح كتاب السير الكبير: ٢/١٧.

(٥) ينظر: المبسوط ٣٠/٢٩١، البحر الرائق ٥/٨٧، حاشية ابن عابدين ٤/١٣٦.

(٦) ينظر: الفتاوىٰ الهندية ٢/٢٠٠.

(٧) في (ط) زيادة: (به).

(٨) ينظر: فتح القدير ٢/٣٨٧، البحر الرائق ٣/٩٣، الفتاوىٰ الهندية ١/٢١٠.

(٩) فيختار أي الجهتين شاء، هذا إن نوىٰ اليمين، وكان شرطاً لا يريد وجوده، فيجزيه كفارة يمين، ولو أدىٰ ما التزمه يخرج عن العهدة أيضاً، ولو كان شرطاً يريد وجوده لا يجزيه إلا الوفاء بما سمىٰ، لأنه نذر بصيغته، وليس فيه معنىٰ اليمين. بدائع الصنائع: ٤/٢٤٢، والاختيار: ٤/٢٩٣، وحاشية ابن عابدين: ١١/٣٢٦.

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ ﷺ: إذا حلف أن لا يشرب من الفرات، فأخذ الماء من الفرات في كوزٍ وشربه؛ يحنث، كما لو كرع[1] في الفرات[2].

ولو حلف لا يأكل من هذه الحنطة، فأكل من خبزها؛ يحنث[3]، كما لو أكل عينها[4].

وفي هذا جمعٌ بين الحقيقة والمجاز في اللّفظ في حالةٍ واحدةٍ.

قلنا: جميع هذه المسائل يخرّج مستقيماً على ما ذكرنا من الأصل عند التّأمّل، فقد ذكرنا أنّ المقصود معتبرٌ، وأنّه ينزّل ذلك منزلة دليل الاستثناء.

ففي مسألة وضعِ القدم مقصودُ الحالف الامتناع من الدّخول، فيصير باعتبار مقصوده كأنّه حلف لا يدخل، والدّخول قد يكون حافياً، وقد يكون منتعلاً، وقد يكون راكباً، فعند الدّخول حافياً لا يحنث[5] باعتبار حقيقة وضع القدم، بل باعتبار الدّخول الذي هو المقصود، فعرفنا أنّه إنّما يحنث في المواضع كلّها لعموم المجاز، لا لعموم الحقيقة[6].

(١) إذا شرب بفيه من موضعه. المصباح المنير، مادة: كرع ٢/٥٣١.

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء ٢/٣٢٢، تبيين الحقائق ٣/١٣٤، الفتاوىٰ الهندية ٢/٩٥.

(٣) ينظر: المبسوط ٨/١٨١، بدائع الصنائع ٣/٦١، الهداية ٢/٨١.

(٤) هذا عندهما، لأنه مفهوم منه عرفاً، فيحنث إن أكل عينها أو أكل من خبزها، وقال الإمام: لا يحنث إلا إن أكلها قضماً، لأن الحقيقة مستعملة، فينتفي المجاز، هذا كله إن لم تكن له نية، فإن نوىٰ أن لا يأكلها حباً فأكل من خبزها لم يحنث في قولهم جميعاً. الهداية: ٢/٣٦٥، وبدائع الصنائع: ٣/٩٩، والاختيار: ٤/٢٧٩.

(٥) المراد أن الحنث لا يحصل باعتبار وضع القدم وإنما باعتبار صيغة وضع القدم.

(٦) بدائع الصنائع: ٣/٦٤، والتوضيح: ١/٢٠١.

وكذلك في قوله: يوم يقدَم فلانٌ، فالمقصود بذكر اليوم هنا: الوقت؛ لأنّه قَرن به ما هو غير ممتدٍّ، ولا يختصّ ببياض النّهار، واليوم إنّما يكون عبارةً عن بياض النّهار إذا قُرن[1] بما يمتدّ ليصير معياراً له، حتّىٰ إذا قال: أمركِ بيدكِ يومَ يقدَم فلانٌ، فقدِم ليلاً لا يصير الأمر في يدها[2]، وكذلك إذا قَرن بما يختصّ بالنّهار كقوله: للّه عليّ أن أصوم اليوم الذي يقدَم فيه فلانٌ.

فأمّا إذا قرن بما لا يمتدّ ولا يختصّ بأحد الوقتين؛ يكون عبارةً عن الوقت[3]، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ﴾ [الأنفال: ١٦]، واسم الوقت يعمّ اللّيل والنّهار، فلعموم المجاز قلنا: بأنّها تَطلُق في الوجهين جميعاً، حتّىٰ إذا قال: ليلة يقدَم فلانٌ، فقدم نهاراً لم تَطلُق[4]؛ لأنّ الحقيقة هنا مرادٌ، فيتنحّىٰ المجاز.

وفي مسألة دخول دار فلانٍ، المقصودُ إضافة السّكنىٰ، وذلك يعمّ السّكنىٰ بطريق المِلك والعاريّة، وإذا دخل داراً يسكنها فلانٌ بالملك إنّما يحنث لعموم المجاز، لا للملك، حتّىٰ لو كان السّاكن فيها غيرَ فلانٍ لم يحنث، وإن كانت مملوكةً لفلانٍ[5].

وفي مسألتَي «السّير» قياسٌ واستحسانٌ؛ في القياس يتنحّىٰ المجاز في الأمان، كما في الوصيّة.

---

(١) في (ف) زيادة: (به).
(٢) ينظر: الهداية ١/٢٤٦، البحر الرائق ٣/٢٩٨، مجمع الأنهر ٢/٢٤.
(٣) المبسوط: ٩/١٦، والهداية: ٢/٣٦٩، والتوضيح: ١/٢٠٢.
(٤) ينظر: المبسوط ٦/١١٤، بدائع الصنائع ٣/٥١، الفتاوىٰ الهندية ٢/١٠٦.
(٥) بدائع الصنائع: ٣/٦٣، وحاشية ابن عابدين: ١١/٣٩٥.

وفي الاستحسان قال: المقصود من الأمان حقن الدّم، وهو مبنيٌّ على التّوسّع، واسمُ الأبناء والموالي من حيث الظّاهر يتناول الفروع، إلا أنّ الحقيقة تتقدّم على المجاز في كونه مراداً، ولكن مجرّد الصّورة تبقى شبهةً في حقن الدّم، كما يثبت الأمان بمجرّد الإشارة[(١)] إذا دعا الكافرَ بها إلى نفسه[(٢)] لصورة المسالمة وإن لم يكن ذلك حقيقةً[(٣)].

فإن قيل: لماذا لم تُعتبر هذه الصّورة في إثبات الأمان للأجداد والجدّات عند الاستئمان على الآباء والأمّهات؟

قلنا: لأنّ الحقيقة إذا صار[(٤)] مراداً، فاعتبار[(٥)] الصّورة لثبوت الحكم في محلٍّ آخر يكون بطريق التّبعيّة لا محالة، وبنو البنين ومولى[(٦)] الموالي تليق صفة التّبعيّة بحالهم، فأمّا الأجداد والجدّات لا يكونون تبعاً للآباء والأمّهات وهم الأصول، فلهذا تُرك اعتبارُ الصّورة هناك في إثبات الأمان لهم.

فأمّا مسألة النّذر، فقد قيل: معنى النّذر هناك يثبت بلفظٍ، ومعنى اليمين بلفظٍ آخر[(٧)]؛ فإنّ قوله: للّه، عند إرادة اليمين كقوله: بالله؛ إذ الباء واللام يتعاقبان[(٨)]،

(١) في (ط) زيادة: (من الفارس).
(٢) ينظر: البحر الرائق ٥/٨٧، الدر المختار ٤/١٣٥.
(٣) فإذا دعا الفارس المسلم الكافر إليه، بإشارة أو عبارة تفهم المسالمة، فاستجاب الكافر، ثبت الأمان له. شرح كتاب السير الكبير: ٢/٦٥.
(٤) في (ط): (صارت).
(٥) في (ط) زيادة: (هذه).
(٦) في (ط): (وموالي).
(٧) ينظر: المبسوط ٣/٩٥، حاشية ابن عابدين ٣/٧٢٢.
(٨) ذكر أهل اللغة أن اللام تستعمل للقسم كما تستعمل الباء، لكن لا تكون إلا بمعنى التعجب،=

قال ابن عبّاسٍ ﷺ: «دخل آدم الجنّة، فللّه ما غربت الشّمس حتّىٰ خرج»[1].
وقولُه: عليّ نذرٌ.

ونحن إنّما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظٍ واحدٍ، مع أنّ تلك الكلمة نذرٌ بصيغتها، يمينٌ بموجَبها إذا أراد اليمين؛ لأنّ موجَبها وجوب المنذور به، وإيجاب المباح يمينٌ كتحريم الحلال[2]، وهو نظير شراء القريب: تملُّكٌ بصيغته، وإعتاقٌ بموجَبه[3].

وأمّا مسألة الشّرب من الفرات، فالحِنث عندهما[4] باعتبار عموم المجاز؛ لأنّ المقصود: شرب ماء الفرات، ولا تنقطع هذه النّسبة بجعل الماء في الإناء، وعند الكرع إنّما يحنث لأنّه شرب ماءَ الفرات، حتّىٰ لو تحوّل من الفرات إلىٰ نهرٍ آخر لم يحنث إن شرب منه؛ لأنّ النّسبة قد انقطعت عن الفرات بالتّحوّل إلىٰ نهرٍ آخر[5].

= واستشهدوا له بقول أمية بن عائذٍ: لله يبقىٰ علىٰ الأيام ذو حيدٍ.. بمشمخر به الظيان والآس.
ينظر: الكتاب لسيبويه ٣/٤٩٧، المقتضب ٢/٣٢٤، مغني اللبيب (ص: ٩١٨)، هذا ولم أجد في كتب اللغة فيما توصلت إليه أنهما يتعاقبان بإطلاقٍ كما يفهم من عبارة الإمام، ثم وقفت في فتح القدير ٥/٧١ علىٰ ما نصه: ولا تستعمل اللام إلا في قسمٍ متضمنٍ معنىٰ التعجب، كقول ابن عباسٍ ﷺ: دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتىٰ خرج، وقولهم: لله ما يؤخر الأجل، فاستعمالها قسماً مجرداً عنه لا يصح في اللغة إلا أن يتعارف كذلك.

(١) لم أجده باللفظ المصدر، وأخرجه الفريابي في القدر (٥) عنه بلفظ: «والله ما غربت الشمس من ذلك اليوم حتىٰ أخرج من الجنة»، ورجال إسناده ثقاتٌ.
(٢) في (ط) زيادة: (المباح).
(٣) فمن ملك ذا رحم محرم عنه عتق عليه. الهداية: ٢/٣٣٦، والاختيار: ٤/٢٣٤.
(٤) في (ط): (عندها).
(٥) بدائع الصنائع: ٣/١٠٧، وحاشية ابن عابدين: ١١/٤٦٩.

وأبو حنيفة رحمه الله اعتبر الحقيقة، قال: الشّرب من الفرات حقيقةٌ معتادٌ غير مهجورٍ، وإنّما يتناول هذا اللّفظ الماءَ بطريق المجاز، من قولهم: جرى النّهر، أي: الماء فيها، وإذا صارت الحقيقة مراداً يتنحّى المجاز[1].

وكذلك في مسألة الحنطة، أبو حنيفة اعتبر الظّاهر فقال: عين الحنطة مأكولٌ وهو مرادٌ مقصودٌ، فيتنحّى المجاز، وهما جعلا ذكر الحنطة عبارةً عمّا في باطنها مجازاً؛ للعرف؛ فإنّه يقال: أهل بلدةٍ كذا يأكلون الحنطة، والمراد: ما فيها، فإذا تناول مِن عينِ الحنطة إنّما يحنث لعموم المجاز، وهو أنّه تناول ما فيها، وهذا موجودٌ فيما إذا أكل من خبزها.

فخرجت المسائل على هذا الحرف، وهو اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود[2].

قال رضي الله عنه: وقد رأيت لبعض[3] العراقيّين من أصحابنا رحمهم الله أنّ[4] الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظٍ واحدٍ في محلٍّ واحدٍ، ولكن في محلّين مختلفين يجوز أن يجتمعا[5].

وهذا قريبٌ، بشرط أن لا يكون المجاز مزاحماً للحقيقة، مُدخلاً للبخس على صاحب الحقيقة؛ فإنّ الثّوب الواحد على اللابس يجوز أن يكون نصفه ملكاً ونصفه عاريّةً، وقد قلنا في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ

(١) بدائع الصنائع: ٣/١٠٦، واللباب: ٤/١٥، وحاشية ابن عابدين: ١١/٤٧٠.

(٢) في (ط) زيادة: (لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز).

(٣) في (ط)، (د): (بعض).

(٤) في (ط)، (د): (قالوا إن).

(٥) ينظر: كشف الأسرار ٢/٧٠.

﴿وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]: إنّه يتناول الجدّات وبنات البنات[1]، والاسم للأمّ حقيقةٌ، وللجدّات مجازٌ، وكذلك اسم البنات لبنات الصّلب حقيقةٌ، ولأولاد البنات مجازٌ[2].

وكذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢]، فإنّه موجِبٌ حرمة منكوحة الجدّ، كما يوجب حرمة منكوحة الأب[3].

فعرفنا أنّه يجوز الجمع بينهما في لفظٍ واحدٍ، ولكن في محلّين[4]، حتّىٰ يكون حقيقةً في أحدهما، مجازاً في المحلّ الآخر.

وهذا بخلاف المشترَك؛ فالاحتمال هناك باعتبار معانٍ مختلفةٍ، ولا تصوُّر لاجتماع تلك المعاني في كلمةٍ واحدةٍ، وهنا تُجمَع الحقيقة والمجاز في احتمال الصّيغة، لكلّ واحدٍ منهما معنًىٰ واحدٌ، وهو الأصالة في الآباء والأجداد، والأمّهات والجدّات، والوِلادُ في حقّ الأولاد، ولكن بعضها بواسطةٍ، وبعضها بغير واسطةٍ.

فيكون هذا نظيرَ ما قال أبو حنيفة ﵀ في قوله تعالىٰ: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]: إنّه يتناول جميع أجناس الأرض[5]، باعتبار معنًىٰ يجمع الكلّ، وهو التّصاعد من الأرض، وإن كان الاسم للتّراب حقيقةً.

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٣/٦٤، أحكام القرآن لابن العربي ١/٤٧٨.
(٢) أحكام القرآن للجصاص: ٣/٦٤، وتفسير القرطبي: ٥/١٠٨.
(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٣/٦٤ ـ ٦٥، أحكام القرآن لابن العربي ١/٤٧٨.
(٤) في (ط) زيادة: (مختلفين).
(٥) ينظر: المبسوط ١/١٠٨، بدائع الصنائع ١/٥٣، البحر الرائق ١/١٥٦.

وبيان الفرق بين المشترك وبين المجاز مع الحقيقة في المعنى الذي ذكرنا فيما قال في «السّير»[١]: لو استأمن لمواليه وله موالٍ أعلى وأسفل، فالأمان لأحد الفريقين، وهو: ما أراده الذي آمنه، وإن لم يرد شيئاً: يأمن الفريقان؛ باعتبار أنّ الأمان تناول أحدهما، لا باعتبار أنّه يتناولهما؛ لأنّ الاسم مشتركٌ.

وبمثله لو كان له موالٍ وموالي موالٍ؛ ثبت الأمان للفريقين جميعاً[٢]؛ باعتبار أنّه يجوز أن يكون اللّفظ الواحد عاملاً بحقيقته في موضعٍ، وبمجازه في موضعٍ آخر.

ثمّ طريق معرفة الحقيقة السّماعُ؛ لأنّ الأصل فيه الوضع، ولا يصير ذلك معلوماً إلا بالسّماع، بمنزلة النصوص[٣] في أحكام الشّرع، وطريقُ الوقوف عليها السّماع فقط.

وإنّما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب في الاستعارة دون السّماع، بمنزلة القياس في أحكام الشّرع؛ فإنّ طريق تعدية حكم النصّ إلى الفروع معلومٌ، وهو التّأمّل في معاني النصّ، واختيارُ الوصف المؤثّر منها لتعدية الحكم بها إلى الفروع، فإذا وقف مجتهدٌ على ذلك وأصاب طريقه كان ذلك مسموعاً منه وإن لم يُسبق به.

فكذلك في الاستعارة، إذا وقف إنسانٌ على معنًى تجُوز الاستعارة به عند العرب، فاستعار بذلك المعنى، واستعمل لفظاً في موضعٍ = كان مسموعاً منه

(١) شرح السير الكبير: ١٨/٢.
(٢) السير الكبير ٢٣١/١.
(٣) في (ط): (المنصوص).

وإن لم يُسبق به، وعلىٰ هذا يجري كلام البلغاء من الخطباء والشّعراء في كلّ وقتٍ.

فنقول: طريق الاستعارة عند العرب الاتّصالُ، والاتّصال بين الشّيئين يكون صورةً أو معنًىٰ؛ فإنّ كلّ موجودٍ مصوَّرٍ(١) تكون له صورةٌ ومعنًىٰ، فالاتّصال لا يكون إلا باعتبار الصّورة أو باعتبار المعنىٰ.

فأمّا الاستعارة للاتّصال معنًىٰ فنحوَ: تسمية العرب الشّجاعَ أسداً؛ لاتّصالٍ بينهما في معنىٰ الشّجاعة والقوّة، والبليدَ حماراً؛ لاتّصالٍ بينهما في معنىٰ البلادة.

والاستعارةُ للاتّصال صورةً نحو: تسمية العرب المطر سماءً؛ فإنّهم يقولون: ما زلنا نطأ السّماء حتّىٰ أتيناكم، يعنون المطر(٢)؛ لأنّها تنزل من السّحاب، والعرب تسمّي كلّ ما علا فوقك سماءً، ويكون نزول المطر من علوٍّ، فسمّوه سماءً مجازاً؛ للاتّصال صورةً(٣).

وقال تعالىٰ: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، والغائط: اسمٌ للمطمئنّ من الأرض، وسمِّي الحدث به مجازاً؛ لأنّه يكون في المطمئنّ من الأرض عادةً، وهذا اتّصالٌ من حيث الصّورة.

وقال تعالىٰ: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، والمراد: الجماع؛ لأنّ اللّمس سببه صورةً، فسمّاه به مجازاً.

وقال تعالىٰ: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، وإنّما يُعصر العنب،

---

(١) في (ط): (متصورٍ).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة، مادة: سمو ٣/٩٨، تاج العروس، مادة: سمو ٣٨/٣٠٣.

(٣) القاموس المحيط: ص١١٦٦، والمصباح المنير: ص١٧٤، مادة (سمو).

وهو مشتملٌ علىٰ الثُّفْل[1] والماء والقشر، إلا أنّه بالعصر يصير خمراً في أوانه، فسمّاه به مجازاً؛ لاتّصالٍ بينهما في الذّات صورةً.

فسلكنا في الأسباب الشّرعيّة والعلل هذين الطّريقين في الاستعارة، وقلنا: تصحّ الاستعارة للاتّصال سبباً؛ فإنّه نظير الاستعارة للاتّصال صورةً في المحسوسات، وللاتّصال في معنىٰ[2] المشروع الذي[3] لأجله شُرِع تصلح الاستعارةُ[4].

وهو نظير الاتّصال معنًىٰ في المحسوسات؛ فإنّه لا خلاف بين العلماء أنّ صلاحيّة الاستعارة غير مختصٍّ بطريق اللّغة، وأنّ الاتّصال في المعاني والأحكام الشّرعيّة يصلح للاستعارة، وهذا لأنّ الاستعارة للقرب والاتّصال، وذلك يتحقّق في المحسوس وغير المحسوس.

فالأحكام[5] الشّرعيّة قائمةٌ بمعناها، متعلّقةٌ بأسبابها، فتكون موجودةً حكماً، بمنزلة الموجود حسّاً، فيتحقّق معنىٰ القرب والاتّصال فيها.

ولأنّ المشروعات إذا تأمّلتَ في أسبابها وجدتَها دالّةً علىٰ الحكم المطلوب بها، باعتبار أصل اللّغة فيما تكون معقولة المعنىٰ، والكلامُ فيه.

ولا استعارة فيما لا يُعقل معناه، ألا ترىٰ أنّ البيع مشروعٌ لإيجاب الملك،

---

(١) في (ط): (السفل). والثفل: هو ما استقر تحت الشيء من كدرةٍ ونحوها. تاج العروس، مادة: ثفل ٢٨/١٥٤.

(٢) في (ف)، (د)، (ط): (المعنىٰ).

(٣) في (ط) زيادة: (جاء).

(٤) في (ف): (للاستعارة)، والمراد المعنىٰ الذي شرع فتصلح الاستعارة لأجله.

(٥) في (د): (والأحكام).

وموضوعٌ له أيضاً في اللّغة.

وقد اتّفق العلماء على جواز استعارة لفظ التّحرير لإيقاع الطّلاق به[١]. وجوّز الشّافعيّ رحمه الله استعارة لفظ الطّلاق لإيقاع العتق به[٢].

والأئمّة من السّلف استعملوا الاستعارة بهذا الطّريق أيضاً، وكتاب الله تعالى ناطقٌ بذلك، يعني: قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فإنّ الله تعالى جعل هبتها نفسها جواباً للاستنكاح وهو طلب النّكاح.

ولا خلاف أنّ نكاح رسول الله ﷺ: كان ينعقد بلفظ الهبة على سبيل الاستعارة، لا على سبيل حقيقة الهبة؛ فإنّ الهبة لتمليك المال، فلا يكون عاملاً بحقيقتها فيما ليس بمالٍ، ولأنّها لا توجِب المِلك إلا بالقبض فيما كانت حقيقةً فيه[٣]، فكيف فيما ليست بحقيقةٍ فيه؟!

فعرفنا أنّها استعارةٌ قامت مقام النّكاح بطريق المجاز[٤].

وكذلك كان يتعلّق بنكاحه حكمُ القَسْم والطّلاق والعِدّة، وإن كان معقوداً بلفظ الهبة؛ فعرفنا أنّه كان بطريق الاستعارة، على معنى أنّ اللّفظ متى صار مجازاً عن غيره سقط اعتبار حقيقته، وصار التّكلّم به كالتّكلّم بما هو مجازٌ عنه.

ثمّ ليس للرّسالة أثرٌ في معنى الخصوصيّة بوجوه الكلام؛ فإنّ معنى

---

(١) انظر: المبسوط ٧/١١٥.

(٢) ينظر: روضة الطالبين ١٢/١٠٨، مغني المحتاج ٤/٤٩٣، نهاية المحتاج ٨/٣٨١.

(٣) ينظر: المبسوط ١٢/٤٨، بدائع الصنائع ٦/١٢٠، الهداية ٣/٢٢٤.

(٤) أحكام القرآن للجصاص: ٥/٢٣٦، وبدائع الصنائع: ٢/٤٨٥، والاختيار: ٣/٩٧.

الخصوصيّة هو التّخفيف والتّوسعة، وما كان يلحقه حرجٌ في استعمال لفظ النّكاح ؛ فقد كان أفصحَ النّاس، وهذه جملةٌ لا خلاف فيها[1].

إلا أنّ الشّافعيّ رحمه الله قال: نكاحُ غيره لا ينعقد بهذا اللّفظ[2]؛ لأنّه عقدٌ مشروعٌ لمقاصد لا تحصىٰ ممّا يرجع إلىٰ مصالح الدّين والدّنيا.

ولفظ النّكاح والتّزويج يدلّ علىٰ ذلك باعتبار أنّها تُنبئ عن[3] الاتّحاد، فالتّزويج تلفيقٌ بين الشّيئين علىٰ وجهٍ يُثبت[4] الاتّحادَ بينهما في المقصود، كزوج الخفّ، ومصراعَيِ الباب، والنّكاح بمعنىٰ: الضّمّ الذي يُنبئ عن الاتّحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة، وليس في هذين اللّفظين ما يدلّ علىٰ التّمليك باعتبار أصل الوضع.

ولهذا لا يَثبت ملك العين بهما، فالألفاظ الموضوعة لإيجاب ملك العين فيها قصورٌ فيما هو المقصود بالنّكاح، إلا أنّ في حقّ رسول الله ﷺ كان ينعقد نكاحه بهذا اللّفظ مع قصورٍ فيه[5]؛ تخفيفاً عليه وتوسعةً للّغات عليه، كما قال تعالىٰ: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وفي حقّ غيره لا يصلح هذا اللّفظ لانعقاد النّكاح به ؛ لما فيه من القصور، وهو معنىٰ ما يقولون: إنّه عقدٌ خاصٌّ شُرع بلفظٍ خاصٍّ.

(١) أحكام القرآن للجصاص: ٥/٢٣٧، والبحر المحيط لأبي حيان: ٨/٤٩٣.
(٢) ينظر: روضة الطالبين ٧/٣٦، مغني المحتاج ٣/١٣٩، نهاية المحتاج ٦/٢١١.
(٣) في (ط): (تبتنىٰ علىٰ).
(٤) في (ط) زيادة: (به).
(٥) فهو من خصائصه ﷺ، ولا يجب فيه مهر بالعقد ولا بالدخول. روضة الطالبين: ٥/٣٥٣، ومغنين المحتاج: ٣/١٤٠.

ونظيره الشّهادة، فإنّها مسموعةٌ مشروعةٌ بلفظٍ خاصٍّ، فلا تصح بلفظٍ آخر لقصورٍ فيه، حتّىٰ إذا قال الشّاهد: أحلف، لا يكون شهادةً[1]؛ لأنّ لفظ الحلف موجِبٌ بغيره، ولفظ الشّهادة[2] بنفسه، قال تعالىٰ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

وكذلك لفظ الهبة لا تنعقد به المعاوضة المحضة ـ وهي البيع ـ ابتداءً[3]، وكان[4] ذلك لقصورٍ فيها، وفي صفة المعاوضة النّكاحُ[5] أبلغ من البيع[6].

وعلىٰ هذا الأصل لم يجوّزوا نقل الأخبار بالمعنىٰ من غير مراعاة اللّفظ[7].

---

(١) ينظر: المبسوط ٥/٥٩، فتح القدير ٤/٢٩٣، حاشية ابن عابدين ٧/٧٧.

(٢) في (ط)، (د) زيادة: (موجبٌ).

(٣) في المبسوط ١٢/١٠٩: حتىٰ إن ما يدخله معنىٰ التبرع كالهبة بشرط العوض لا يكون بيعاً ابتداءً، وفي البحر الرائق ٥/٢٨٦، وحاشية ابن عابدين عنه ٤/٥١٠: ويصح الإيجاب بلفظ الهبة.

(٤) في (ط): (وكأنّ).

(٥) في (د): (والنكاح).

(٦) في هامش (ف): (أي: في ثبوت العِوض في النكاح أبلغ؛ لأنه يثبت البدل مع النفي ومع السكوت، وفي البيع: لا يجوز البيع مع النفي، ومع السكوت ينعقد فاسدًا، فكان أبلغ، فلا يجوز لاستعارةِ اللفظ فما فوقه).

(٧) اختلف العلماء في هذه المسألة، وأكثرهم علىٰ أنه يجوز رواية الحديث بالمعنىٰ بشروط أهمها: أن يكون الناقل عارفاً بدلالات الألفاظ، وبعضهم قال: لا يجوز نقله بالمعنىٰ، وعزاه البعض إلىٰ الإمام الشافعي، وفي كتابه (الرسالة) ما يفيد ذلك، حيث قال (ص٣٧٠): «وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدث به علىٰ المعنىٰ، لأنه إذا حدث به علىٰ المعنىٰ وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلىٰ الحرام» لكن الأصح عند الشافعي وأتباعه أنه يجوز الرواية بالمعنىٰ إذا كان عالماً بالألفاظ ودلالاتها، كما قال في الرسالة (ص٢٧٤): «كان ما سوىٰ كتاب الله أولىٰ أن يجوز فيه اختلاف اللفظ، ما لم يحل معناه». الفصول في الأصول: ٣/٢١١، وكشف الأسرار: ٣/١١١، والبحر المحيط: ٤/٣٥٦.

ولكنّا نقول: النّكاح موجِبٌ ملك المتعة، وهذه الألفاظ في محلّ ملك المتعة توجب ملك المتعة تبعاً لملك الرّقبة؛ فإنّها توجب ملك الرّقبة، وملكُ الرّقبة يوجب ملك المتعة في محلّه، فكان بينهما اتّصالٌ من حيث السببيّة، وهو طريقٌ صالحٌ للاستعارة، ولا حاجة إلى النّيّة؛ لأنّ هذا المحلّ الذي أضيف إليه متعيّنٌ لهذا المجاز، وهو النّكاح، والحاجة إلى النّيّة عند الاشتباه للتّعيين.

وما ذكروا من مقاصد النّكاح فهي ـ لكونها غيرَ محصورةٍ ـ بمنزلة الثّمرة لِما هو المطلوب من هذا العقد، فأمّا المقصود: إثبات[1] الملك عليها، ولهذا وجب البدل لها عليه، فلو كان المقصود ما سواها من المقاصد لم يجب البدل لها عليه؛ لأنّ تلك المقاصد مشتركةٌ بينهما.

وكذلك[2] جُعل الطّلاق بيد الزّوج؛ لأنّه هو المالك، فإليه إزالة الملك، وإذا ثبت أنّ المقصود هو الملك، وهذه الألفاظ موضوعةٌ لإيجاب الملك، ثمّ لمّا انعقد هذا العقد بلفظٍ غيرِ موضوعٍ لإيجاب ما هو المقصود، وهو الملك[3] = فلَأنْ ينعقد بلفظٍ هو موضوعٌ لإيجاب ما هو المقصود ـ وهو الملك ـ كان أولى.

وإنّما انعقد هذا العقد بلفظ النّكاح والتّزويج، وإن لم يوضعا لإيجاب الملك بهما في الأصل؛ لأنّهما جُعلا عَلَماً في إثبات هذا الملك بهما، وما يكون

---

(١) في (ط): (فإثبات).

(٢) في (ف): (ولذلك).

(٣) وهو لفظ النكاح والتزويج، وهذان اللفظان غير موضوعين للملك في أصل اللغة، ولما جاز العقد بهذين اللفظين مع أنهما غير موضوعين للملك، كان انعقاده بلفظ يفيد الملك ـ وهو الهبة والشراء ـ أولى، فلو قال لحرة: اشتريتك بكذا، كان نكاحاً صحيحاً. المبسوط: ٦١/٧.

عَلَماً لشيءٍ بعينه فهو بمنزلة النصّ فيه، فيثبت الحكم به بعينه، ولهذا لم ينعقد بهما الأسبابُ الموجِبة لملك العين، فأمّا الألفاظ الموضوعة لإيجاب الملك؛ لا تنتفي باسم العَلَم عن هذا المحلّ، وقد تقرّر صلاحيّة الاستعارة بالاتّصال من حيث السببيّة، فيثبت هذا الملك بها بطريق الاستعارة.

فإن قيل: الاتّصال من حيث السببيّة لا يختصّ بأحد الجانبين، بل يكون من الجانبين جميعاً، ثمّ لم يُعتبر هذا الاتّصال والقرب في إثبات ملك الرّقبة باللّفظ الذي هو موضوعٌ لإيجاب ملك المتعة، فكذلك لا يُعتبر هذا الاتّصال لإثبات ملك المتعة باللّفظ الموضوع لإيجاب[1] ملك الرّقبة.

قلنا: الاتّصال من حيث السببيّة نوعان:

* **أحدهما**: اتّصال الحكم بالعلّة، وذلك معتبرٌ في صلاحيّة الاستعارة من الجانبين؛ لأنّ العلّة غير مطلوبةٍ لعينها، بل لثبوت الحكم بها، والحكم لا يثبت بدون العلّة، فيتحقّق معنىٰ القرب والاتّصال؛ لافتقار كلّ واحدٍ منهما إلىٰ الآخر.

وبيان هذا فيما قال في «الجامع»[2]: إذا قال: إن ملكتُ عبداً فهو حرٌّ، فاشترىٰ نصف عبدٍ، ثمّ باعه، ثمّ اشترىٰ النّصف الباقي؛ لا يَعتِق. فإن قال: عنيتُ الملك، متفرّقاً كان أو مجتمعاً؛ يديَّن في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالىٰ، ويَعتِق النّصفُ الباقي في ملكه.

ولو قال: إن اشتريتُ عبداً فهو حرٌّ، فاشترىٰ نصفه فباعه، ثمّ اشترىٰ النّصف الباقي؛ يَعتِق هذا النّصف. فإن قال: عنيتُ الشّراء مجتمعاً؛ يديَّن فيما بينه وبين

---

(١) في (ط): (لإثبات).

(٢) الجامع الكبير: ص٥١.

الله تعالىٰ ، فلا يَعتِق هذا النّصف .

وقيل : الشّراء موجِبٌ للملك ، والملك حكم الشّراء ، فيصلح أن يكون ذكرُ المِلك مستعاراً عن ذكر الشّراء إذا نوىٰ التّفرّق فيه ، ويصلح أن يكون ذكرُ الشّراء مستعاراً عن ذكرِ المِلك إذا نوىٰ الاجتماع فيه ، حتّىٰ تُعمل نيّته[1] من حيث الدّيانة في الموضعين ، ولكن فيما فيه تخفيفٌ عليه لا يديَّن في القضاء ؛ للتّهمة ، وفيما فيه تشديدٌ عليه يديَّن ؛ لانتفاء التّهمة[2] .

* **والنّوع الآخر :** اتّصال الفرع بالأصل ، والحكم بالسّبب .

فإنّ بهذا الاتّصال يَصلح استعارةُ الأصلِ للفرع ، والسّببِ للحكم ، ولا يصلح استعارة الفرع للأصل ، والحكمِ للسّبب ؛ لأنّ الأصل مستغنٍ عن الفرع ، والفرع محتاجٌ إلىٰ الأصل ؛ لأنّه تابعٌ له ، فيظهر[3] معنىٰ الاتّصال معتبَراً فيما هو محتاجٌ إليه دون ما هو مستغنًىٰ عنه .

وهو نظير الجملة النّاقصة إذا عُطفت علىٰ الجملة الكاملة ؛ فإنّه يعتبر اتّصال الجملة النّاقصة بالكاملة فيما يرجع إلىٰ إكمال النّاقصة ؛ لحاجتها إلىٰ ذلك ، حتّىٰ يتوقّف أوّل الكلام علىٰ آخره ، ولا يُعتبر اتّصال النّاقص بالكامل في حكم الكامل ؛ لأنّه مستغنٍ عنه ، فملك المتعة بسبب ملك الرّقبة[4] بينهما اتّصالٌ من هذا الوجه .

(١) في (ط) : (يعمل بنيته) .
(٢) ينظر : بدائع الصنائع ٣/٣٤ ، فتح القدير ٥/١٤٧ ، حاشية ابن عابدين ٣/٨٣٨ .
(٣) في (ط) : (فيصير) .
(٤) في (ط) : (فملك الرقبة سبب ملك المتعة) .

فلهذا جاز استعارة السّبب للحكم، ولا يجوز استعارة الحكم للسّبب، واللّفظُ الموضوع لإيجاب ملك الرّقبة يجوز أن يستعار لإيجاب ملك المتعة، والموضوعُ لإيجاب ملك المتعة لا يصلح مستعاراً لإيجاب ملك الرّقبة.

ولهذا الطّريق قلنا: إنّ لفظ التّحرير عاملٌ في إيقاع الطّلاق به مجازاً؛ لأنّها موضوعةٌ لإزالة ملك الرّقبة، وزوالها سببٌ لزوال ملك المتعة، إلا أنّه لا يعمل بدون النّيّة[1]؛ لأنّ المحلّ المضاف إليه غير متعيّنٍ لهذا المجاز، بل هو محلٌّ لحقيقة الوصف بالحرّيّة، فيُحتاج إلىٰ النّيّة ليتعيّن فيها الاستعمال بطريق المجاز.

ولفظ الطّلاق لا يحصل به العتق[2]؛ لأنّه موضوعٌ لإزالة ملك المتعة، وزوال ملك المتعة ليس بسببٍ لزوال ملك الرّقبة، بل هو حكم ذلك السّبب، فلا يصلح استعارةُ الحكم للسّبب، كما لا يصلح استعارة الفرع للأصل، لكونه مستغنىً عنه.

ولكنّ الشّافعيّ ﷺ جوّز هذه الاستعارة أيضاً؛ للقرب بينهما من حيث المشابهة في المعنىٰ، وكلّ[3] واحدٍ منهما إزالةٌ بطريق الإبطال، مبنيٌّ علىٰ الغلبة والسِّراية، غيرُ محتملٍ للفسخ، يحتمل التّعليق[4] بالشّرط والإيجاب في المجهول، فللمناسبة بينهما في هذا المعنىٰ جوَّزَ استعارةَ كلّ واحدٍ منهما للآخر[5].

(١) فلو قال لزوجته: أنت حرة، أو أعتقتك، وقع الطلاق إن نواه. فتح باب العناية: ١٢/١٠٩، ومجمع الأنهر: ١/٤٠٤، وحاشية ابن عابدين: ٩/٣١٧.

(٢) فلو قال لأمته: أنت طالق، أو بائن، ونوىٰ به العتق لم تعتق. المبسوط: ٧/٥٨، والهداية: ٢/٣٣٤، والاختيار: ٤/٢٣٢.

(٣) في (ط): (فكل).

(٤) في (ط): (محتملٌ للتعليق).

(٥) فالإعتاق عند الشافعية كناية طلاق إن نوىٰ الطلاق به، والطلاق كناية إعتاق إن نوىٰ الإعتاق به،=

ولكنّا نقول: المناسبة في المعنىٰ صالحٌ للاستعارة، لكن لا بكلّ وصفٍ، بل بالوصف الذي يختصّ بكلّ واحدٍ منهما.

ألا ترىٰ أنّه لا يُسمّىٰ الجبان أسداً، ولا الشّجاع حماراً للمناسبة بينهما من حيث الحيوانيّة والوجود وما أشبه ذلك، ويُسمّىٰ الشّجاع أسداً للمناسبة بينهما في الوصف الخاصّ، وهو الشّجاعة؛ وهذا لأنّ اعتبار هذه المناسبة[1] للاستعارة، بمنزلة اعتبار المعنىٰ في المنصوص لتعدية الحكم به إلىٰ الفروع.

ثمّ لا يستقيم تعليل النصّ بكلّ وصفٍ، بل بوصفٍ له أثرٌ في ذلك الحكم[2]؛ لأنّه لو جُوّز التّعليل بكلّ وصفٍ انعدم معنىٰ الابتلاء أصلاً، فكذلك هنا لو صحّحنا الاستعارة للمناسبة في أيّ معنًىٰ كان؛ ارتفع معنىٰ الامتحان، واستوىٰ العالم والجاهل.

فعرفنا أنّه إنّما تُعتبر المناسبة في الوصف الخاصّ، ولا مناسبة هنا في الوصف الذي لأجله وُضع كلّ واحدٍ منهما في الأصل.

فالطّلاق موضوعٌ للإطلاق برفع المانع من الانطلاق، لا بإحداث قوّةِ الانطلاق في الذّات، ومنه إطلاق الإبل، وإطلاق الأسير.

والعَتاق: لإحداث معنًىٰ في الذّات يوجب القوّة، من قول القائل: عَتَق الفرخُ إذا قوي حتّىٰ طار[3]، وفي ملك اليمين المملوكُ عاجزٌ عن الانطلاق

= فيعتق العبد بكل لفظ صريح أو كناية للطلاق، إذا نوىٰ العتق، وتطلق المرأة بلفظ الإعتاق، إن نوىٰ الطلاق. روضة الطالبين: ٦/ ٢٧، و٨/ ٣٨١، ومغني المحتاج: ٣/ ٢٨٢.

(١) في (ط) زيادة: (بينهما).

(٢) الفصول في الأصول: ٤/ ١٣٧.

(٣) ينظر: جمهرة اللغة، مادة: عتق ١/ ٤٠٢، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص: ٤٢٧).

لضعفٍ في ذاته، وهو أنّه صار رقيقاً مملوكاً مقهوراً محتاجاً إلىٰ إحداث قوّةٍ فيه يصير بها مالكاً مستولياً مستبدّاً بالتّصرّف.

والمنكوحة مالكةٌ أمر نفسها، ولكنّها محبوسةٌ عند الزّوج بالملك الذي له عليها، فحاجتها إلىٰ رفع المانع، وذلك يكون بالطّلاق، كما يكون برفع القيد عن الأسير، وبحلّ العقال عن البعير، ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوّة، كما لا مناسبة بين رفع القيد وبين البرء من المرض، فعرفنا أنّه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما في المعنىٰ، ولكن بالاتّصال من حيث السببيّة والحكم، وقد بيّنّا أنّ ذلك صالحٌ من أحد الجانبين دون الجانب الآخر.

فإن قيل: عندكم الإجارة لا تنعقد بلفظ البيع، نصّ عليه في كتاب الصّلح، حيث قال: بيع السّكنىٰ باطلٌ[(١)]، والبيع سببٌ لملك الرّقبة، وملكُ الرّقبة سببٌ لملك المنفعة، ثمّ لم تصحّ الاستعارة بهذا الطّريق عندكم مجازاً! وعلىٰ عكس هذا إذا قال لغيره: أعتِق عبدك عنّي علىٰ ألف درهمٍ، فقال: أعتقتُ؛ يثبت التّملّك[(٢)] شراءً[(٣)] بهذا الكلام[(٤)]، والعتق ليس بسببٍ للشّراء، ثمّ كان عبارةً عنه مجازاً، وكذلك شراء القريب إعتاقٌ عندكم[(٥)]، والشّراء ليس بسبب العتق، ثمّ كان عبارةً عنه.

قلنا: أمّا استعمال لفظ البيع في الإجارة فإنّما لا يجوز عندنا لانعدام

(١) ينظر: المبسوط (٢٠/١٦٠ ـ ١٦١)، الفتاوىٰ الهندية ٤/٤٠٩.

(٢) في (ط): (التمليك).

(٣) ينظر: تبيين الحقائق ٣/٩٦.

(٤) ويكون العتق عن الآمر. المبسوط: ٢٤/٩٩، والهداية: ٢/٣٤٩، وبدائع الصنائع: ٢/٥٧١.

(٥) فمن اشترىٰ أو ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه. الهداية: ٢/٣٣٥، والاختيار: ٤/٢٣٤.

المحلّ، لا لانعدام الصّلاحية للاستعارة؛ لأنّه إن أضيف لفظ البيع إلىٰ رقبة الدّار والعبد فهو عاملٌ بحقيقته في تمليك العين، وإن أضيف إلىٰ منفعتهما فالمنفعة معدومةٌ، والمعدوم لا يكون محَلًّا للتّمليك، واللّفظ متىٰ صار مجازاً عن غيره يُجعل كأنّه وُجد التّصريح باللّفظ الذي هو مجازٌ عنه.

ولو قال: آجرتك منافع هذه الدّار لا يصحّ أيضاً[1]، إنّما يصحّ إذا قال: آجرتك الدّار[2]، باعتبار إقامة العين المضاف إليه العقدُ مقامَ المنفعة.

ولفظ البيع متىٰ أضيف إلىٰ العين كان عاملاً في حقيقته، حتّىٰ لو قال الحرّ لغيره: بعتك نفسي شهراً بعشرةٍ؛ يجوز ذلك علىٰ وجه الاستعارة عن الإجارة[3]؛ لأنّ عين الحرّ ليس بمحلٍّ لِما وُضع له البيع حقيقةً.

وأهل المدينة يسمّون الإجارة بيعاً[4]، فيجوز الاستعارة هنا للاتّصال من حيث السببيّة.

وأمّا قوله: أعتِق عبدك عنّي، فمن يقول: إنّ ذلك مجازٌ عن الشّراء؛ فقد أخطأ خطأً فاحشاً، وكيف يكون[5] مجازاً عنه وهو عاملٌ بحقيقته؟! واللّفظ متىٰ صار مجازاً عن غيره يسقط اعتبار حقيقته، وفي الموضع الذي لا يَثبت حقيقةُ العتق ـ بأن يكون القائل صبيّاً أو عبداً مأذوناً ـ لا يثبت الشّراء.

فعرفنا أنّ ثبوت الشّراء هناك بطريق الاقتضاء؛ للحاجة إلىٰ تحصيل

---

(١) وعلىٰ قولٍ يصح. ينظر: المبسوط ٧/٦٥، البحر الرائق ٧/٢٩٨، درر الحكام ١/١٠٠.

(٢) ينظر: المبسوط ٧/٦٥، البحر الرائق ٧/٢٩٨، درر الحكام ١/١٠٠.

(٣) ينظر: المبسوط ٢٠/١٦١، البحر الرائق ٧/٢٩٧.

(٤) ينظر: التاج والإكليل ٥/٣٨٩، مواهب الجليل ٥/٣٩٦، الشرح الكبير ٤/٦٨.

(٥) في (ط): (ذلك).

المقصود الذي صرّحا[1] به، وهو الإعتاق عنه؛ فإنّ من شرطه ثبوتُ الملك له في المحلّ، والمقتضى ليس من المجاز في شيءٍ، وكذلك شراء القريب عندنا ليس بإعتاقٍ مجازاً، وكيف يكون ذلك وهو عاملٌ بحقيقته وهو ثبوت الملك به؟!

ولا يُجمع بين الحقيقة والمجاز في محلٍّ واحدٍ، بل بطريق أنّ الشّراء موجِبٌ مِلك الرّقبة، وملك الرّقبة متمِّمٌ علّة العتق في هذا المحلّ، فيصير الحكم ـ وهو العتق ـ مضافاً إلى السّبب الموجِب لما تتمّ به العلّة بطريق أنّه بمنزلة علّة العلّة، فأمّا أن يكون بطريق المجاز فلا.

ومن أحكام هذا الفصل: أنّ اللّفظ متى كان له حقيقةٌ مستعملةٌ ومجازٌ متعارفٌ فعلى قول أبي حنيفة: مطلقُهُ يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز[2]، وعلى قولهما: مطلقُهُ يتناولهما باعتبار عموم المجاز[3]، وبيانه فيما قلنا: إذا حلف لا يشرب من الفرات، أو لا يأكل من هذه الحنطة.

وهذا في الحقيقة يُبتنى على أصلٍ، وهو أنّ المجاز عندهما خلَفٌ عن الحقيقة في إيجاب الحكم[4]، فهو المقصود، لا نفس العبارة، وباعتبار الحكم يترجّح عموم المجاز على الحقيقة، فإنّ الحكم به يثبت في الموضعين.

وعند أبي حنيفة: المجاز خلَفٌ عن الحقيقة في التّكلّم به لا في الحكم[5]؛

---

(١) في (ط): (صرحنا).

(٢) ينظر: كشف الأسرار ٢/١٢٨.

(٣) ينظر: كشف الأسرار ٢/١٢٨.

(٤) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٥٢)، التقرير والتحبير ٢/٤١، شرح التلويح على التوضيح ١/١٥٣.

(٥) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٥٢)، التقرير والتحبير ٢/٤١، شرح التلويح على التوضيح ١/١٥٣.

لأنّه تصرّفٌ من المتكلّم في عبارته من حيث إنّه يَجعل عبارته قائمةً مقام عبارةٍ[1]، ثمّ الحكم يثبت به أصلاً بطريق أنّه يُجعل كالمتكلّم بما كان المجاز عبارةً عنه، لا أنّه خلَفٌ عن الحكم، وإذا كان المجاز خلَفاً في التّكلّم لا يثبت المزاحمة بين الأصل والخلَف، فيُجعل اللّفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان، وإنّما يصار إلىٰ إعماله بطريق المجاز في الموضع الذي يتعذّر إعماله في حقيقته.

وعلىٰ هذا الأصل قال أبو حنيفة ﵁: إذا قال لعبده ـ وهو أكبر سنّاً منه ـ: هذا ابني؛ يَعتِق عليه[2].

وعلىٰ قول أبي يوسف ومحمّدٍ ﵄: لا يعتق[3]؛ لأنّ صريح كلامه محالٌ، والمجاز عندهما خلَفٌ عن الحقيقة في إيجاب الحكم.

ففي كلّ موضعٍ يصلح أن يكون السّبب منعقداً لإيجاب الحكم الأصليّ يصلح أن يكون[4] منعقداً لإيجاب ما هو خلَفٌ عن الأصل، وفي كلّ موضعٍ لا يوجد في السّبب صلاحيّة الانعقاد للحكم الأصليّ لا ينعقد موجِباً لما هو خلَفٌ[5]؛ فإنّ قوله: لأَمسّنّ السّماء يصلح منعقداً لإيجاب ما هو الأصل، وهو البِرّ، من حيث إنّ السّماء عينٌ ممسوسةٌ، فيصلح منعقداً لإيجاب الخلَف[6] عنه وهو الكفّارة.

---

(١) وهنا يلاحظ عدم استقامة النص، ويمكن أن يكون معنىٰ كلامه: أنه يجعل عبارته أي المتكلم قائمةً مقام أي عبارة يتأدىٰ بها الحكم.
(٢) ينظر: المبسوط ٧١/١٧، البحر الرائق ٢٤٣/٤، مجمع الأنهر ٢١٢/٢.
(٣) ينظر: المبسوط ٦٧/٧، بدائع الصنائع ٥١/٤، فتح القدير ٤٤١/٤.
(٤) في (د) زيادة: (السبب).
(٥) في (ط) زيادة: (عنه).
(٦) في (ط): (الخلف) وهي الأظهر.

واليمين الغموس لا تصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو البِرّ ، فلا تكون موجِبةً لما هو خَلَفٌ عنه وهو الكفّارة.

فهنا أيضاً هذا اللّفظ في معروف النّسب الذي يولد مثله لمثله يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل ، وهو ثبوت النّسب ، إلا أنّه امتنع إعماله للحكم لثبوت نسبه من الغير ، فيكون موجِباً لِما هو خلَفٌ عنه وهو العتق[1].

وفيمن هو أكبر سنّاً منه لا يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل ، فلا يكون موجِباً لما هو خلَفٌ عنه[2] ، ولهذا لا تصير أمّ الغلام أمَّ الولد له هنا[3] ، وفي معروف النّسب تصير أمَّ ولدٍ له ، علىٰ ما نَصّ في كتاب الدّعوىٰ[4].

وعلىٰ هذا جعلنا بيع الحرّة نكاحاً[5] ؛ لأنّ هناك المانع من الحكم الذي هو أصلٌ في هذا المحلّ شرعيٌّ ، وهو تأكُّد الحرّيّة علىٰ وجهٍ لا يحتمل الإبطال ، لا باعتبار أنّ السّبب ليس بصالحٍ لإثبات الحكم الأصليّ به في هذا المحلّ ، فيكون منعقداً لإثبات ما هو خلَفٌ به[6] ، وهو ملك المتعة.

---

(١) فإذا قال لعبده: هذا ابني ، وكان يصلح ابناً له ، فإن كان مجهول النسب يثبت النسب والعتق ، وإن كان معروف النسب من الغير لا يثبت النسب بلا شك ، ولكن يثبت العتق عند الحنفية. المبسوط: ٦٠/٧ ، وبدائع الصنائع: ٤٧٤/٣ ، وحاشية ابن عابدين: ٣٠/١١.

(٢) فلا يثبت النسب ، لأنه أكبر سناً منه ، فيكون مكذباً فيما يدعي ، وإذا لم يثبت الأصل ـ وهو النسب ـ لم يثبت ما هو خلف عنه ، وهو العتق ، هذا عند الصاحبين ، أما عند الإمام فيعتق. بدائع الصنائع: ٤٧٤/٣ ، والاختيار: ٢٣٣/٤ ، وحاشية ابن عابدين: ٣٠/١١.

(٣) ينظر: المبسوط ٦٧/٧ ، بدائع الصنائع ٥١/٤ ، البحر الرائق ٢٤٣/٤ ، فتح القدير ٤٤١/٤.

(٤) ينظر: الجامع الكبير (ص: ١٠٥)، المبسوط ٦٧/٧ ، بدائع الصنائع ٥١/٤ ، البحر الرائق ٢٤٣/٤ ، فتح القدير ٤٤١/٤.

(٥) ينظر: المبسوط ٦١/٥ ، الهداية ١٩٠/١ ، البحر الرائق ٩١/٣.

(٦) في (ط): (عنه).

ولكنْ أبو حنيفة يقول: المجاز خَلَفٌ عن الحقيقة في التّكلّم، لا في الحكم كما قرّرنا، فالشّرط فيه أن يكون الكلام صالحاً، وصلاحيّته بكونه مبتدأً وخبراً بصيغة الإيجاب، وهو موجودٌ هنا، فيكون عاملاً في إيجاب الحكم الذي يقبله هذا المحلّ بطريق المجاز، على معنى أنّه سببٌ للتّحرير؛ فإنّ من مَلك ولده يَعتِق عليه، ويصير معتِقاً له إذا اكتسب سبب تملّكه[1].

واللّفظ[2] متى صار عبارةً عن غيره مجازاً للاتّصال من حيث السببيّة يَسقط اعتبارُ حقيقته، وباعتبار مجازه ما صادف إلّا محلًّا صالحاً، ولمّا تبيّن أنّه خلَفٌ في التّكلّم لا في الحكم كان عمله كعمل الاستثناء، والاستثناء صحيحٌ على أن يكون عبارةً عمّا وراء المستثنى، وإن لم يصادف أصلُ الكلام محلًّا صالحاً له، باعتبار أنّه تصرّفٌ من المتكلّم في كلامه، حتّى إذا[3] قال لامرأته: أنت طالقٌ ألفاً إلا تسعمائةٍ وتسعةً وتسعين؛ لم تقع إلا واحدةٌ[4]، نصّ عليه في «المنتقى»[5]، ومعلومٌ أنّ المحلّ غير صالحٍ لما صرّح به، ومع ذلك كان الاستثناء صحيحاً؛ لأنّه تصرّفٌ من المتكلّم في كلامه، فهنا كذلك.

ثمّ فيه طريقان لأبي حنيفة:

أحدهما: أنّه بمنزلة التّحرير ابتداءً، باعتبار أنّه ذَكر كلاماً هو سببٌ للتّحرير

(١) الهداية: ٢/٣٣٥، والاختيار: ٤/٢٣٤.
(٢) في (ط): (فاللفظ).
(٣) في (ط)، (ف): (لو).
(٤) ينظر: تبيين الحقائق ٥/١٤.
(٥) المنتقى في فروع الحنفية للحاكم الشهيد أبي الفضل محمد بن محمد بن أحمد، المقتول شهيداً سنة ٣٣٤هـ. كشف الظنون ٢/١٨٥١.

في ملكه، وهو البنوّة، فيصير محرِّراً به ابتداءً مجازاً، ولهذا لا تصير الأمّ أمّ ولدٍ له[1]؛ لأنّه ليس لتحرير الغلام ابتداءً تأثيرٌ في إيجاب أمّيّة الولد لأمّه؛ ولأنّه لا يملك إيجاب ذلك الحقّ لها بعبارته على الحقيقة ابتداءً، بل بفعلٍ هو استيلادٌ[2].

ولهذا قال في كتاب «الدّعوى»: لو ورث رجلان مملوكاً، ثمّ ادّعى أحدهما أنّه ابنه؛ يصير ضامناً لشريكه قيمةَ نصيبه إذا كان موسراً[3]؛ باعتبار أنّ ذلك كالتّحرير المبتدإ منه[4].

وعلى الطّريق الآخر يُجعل هذا إقراراً منه بالحرّيّة مجازاً، كأنّه قال: عَتَق عليّ من حين ملكته، فإنّ ما صرّح به ـ وهو البنوّة ـ سببٌ لذلك، وهذا[5] هو الأصحّ[6]، فقد قال في كتاب «الإكراه»: إذا أُكره على أن يقول: هذا ابني؛ لا يَعتِق عليه[7]. والإكراه إنّما يمنع صحّة الإقرار بالعتق، لا صحّة التّحرير ابتداءً.

(١) فإن قوله لعبده وهو أكبر سناً منه: هذا ابني، بمنزلة العتق، فهو كناية أو مجاز عن العتق، فلا يثبت به النسب. بدائع الصنائع: ٤٧٤/٣، وحاشية ابن عابدين: ٣٠/١١.

(٢) فلا تكون أم ولد له إلا إن استولدها. الهداية: ٣٥١/٢، والاختيار: ٢٤٥/٤.

(٣) ينظر: المبسوط ١٤٩/١٧.

(٤) بدائع الصنائع: ٣٦٦/٥.

(٥) في (ط): (وهنا).

(٦) وخلاصة القول عند أبي حنيفة ﷺ: إن كلام العاقل يحمل على الصحة ما أمكن، وهنا أمكن تصحيح هذا الكلام ـ وهو قوله لعبده الذي هو أكبر منه: هذا ابني ـ من وجهين: الكناية، والمجاز، أما الكناية فإنه يجوز أن يكنى بقوله: هذا ابني، عن قوله: هذا معتقي، نعتق، فكذا إذا كنى به، وأما المجاز فإنه يجوز إطلاق اسم الابن على المعتق مجازاً، فيثبت العتق بأحد الطريقين: الكناية أو المجاز. بدائع الصنائع: ٤٧٤/٣.

(٧) فإذا أكره على عتق عبده وقع العتق، ويرجع على المكره بقيمة العبد، أما إذا أكره على الإقرار بالعتق، فلا يقع العتق. المبسوط: ٧٤/٢٤، والهداية: ٣١١/٣، والاختيار: ٣٧٦/٢.

ووجوبُ الضّمان في مسألة الدّعوىٰ بهذا الطّريق أيضاً ؛ فإنّه لو قال: عَتَق عليّ من حين ملكتُه ؛ كان ضامناً لشريكه أيضاً[1].

وعلىٰ هذا الطّريق نقول: الجارية تصير أمّ ولدٍ له ؛ لأنّ كلامه كما جُعل إقراراً بالحرّيّة للولد جُعل إقراراً بأمّيّة الولد للأمّ[2] ؛ فإنّ ما تكلّم به سببٌ موجِبٌ هذا الحقّ لها في مِلكه ، كما هو موجِبٌ حقيقةَ الحرّيّة للولد.

وبهذا الطّريق في معروف النّسب يَثبت العتق ، لا بالطّريق الذي قالا ؛ فإنّه مكذَّبٌ شرعاً في الحكم الأصليّ ، والمكذَّب في كلامه شرعاً كالمكذَّب حقيقةً في إهدار كلامه.

ألا ترىٰ أنّه لو أُكره علىٰ أن يقول لعبده: هذا ابني ؛ لا يَعتِق عليه ؛ لأنّه مكذَّبٌ شرعاً بدليل الإكراه ، إلا أنّ دليل التّكذيب هناك عاملٌ في الحقيقة والمجاز جميعاً ، وهنا دليل التّكذيب ـ وهو ثبوت نسبه من الغير ـ عاملٌ في الحقيقة دون المجاز ، وهو الإقرار بحرّيّته من حين ملكه.

ولهذا قلنا: لو قال لزوجته ـ وهي معروفة النّسب من غيره ـ: هذه ابنتي ؛ لا تقع الفُرقة بينهما[3] ؛ لأنّه ليس لكلامه[4] موجَبٌ بطريق الإقرار في مِلكه ، إنّما موجَبه إثبات النّسب ، وقد صار مكذَّباً فيه شرعاً ، فصار أصل كلامه لغواً.

وبيان هذا أنّ البنتيّة[5] لا توجب الفُرقة ، ولكنّها تنافي النّكاح أصلاً ،

---

(١) ينظر: المبسوط ٦٧/٧.

(٢) المبسوط: ٦٠/٧ ، وبدائع الصنائع: ٤٧٤/٣.

(٣) ينظر: المبسوط ٦٦/٧ ، البحر الرائق ٢٤٣/٤ ، الفتاوىٰ الهندية ٣٤٨/١.

(٤) في (ط) ، (ف): (بكلامٍ).

(٥) في (ط): (التبعية).

واللّفظ متىٰ صار مجازاً عن غيره يُجعل قائماً مقام ذلك اللّفظ ، فكأنّه قال: ما تزوّجتها ، أو ما كان بيني وبينها نكاحٌ قطّ ، وذلك لا يوجب الفُرقة ، وكذلك لا تَثبت به حرمتُها عليه علىٰ وجهٍ ينتفي به النّكاح ؛ لأنّ في حكم الحرمة هذا إقرارٌ[1] عليها لا علىٰ نفسه ، والعين هي التي تتّصف بالحرمة ، وهو مكذَّبٌ شرعاً في إقراره علىٰ غيره .

ولا يدخل علىٰ هذا ما إذا قال لعبده: يا ابني[2] ؛ لأنّ النّداء لاستحضار المنادَى بصورته لا بمعناه ، وإنّما صار هذا اللّفظ مجازاً باعتبار معناه كما بيّنّا ، فأمّا إذا قال: يا حرّ ، أو: يا عتيق[3] ؛ فإعمال ذلك اللّفظ باعتبار أنّه عَلَمٌ لإسقاط الرّق به ، لا باعتبار المعنى فيه ، فكان عاملاً على أيّ وجهٍ أضافه إلى المملوك ، والله أعلم .

(١) في (ط): (الإقرار) .
(٢) ينظر: المبسوط ٧/٦٥ ، الهداية ٢/٥١ ، بدائع الصنائع ٤/٥٢ .
(٣) ينظر: المبسوط ٧/٦٢ ، الهداية ٢/٥٠ ، الدر المختار ٣/٦٤٣ .

فَصْــلٌ
في بيان الصّريح والكناية

الصّريح: كلّ لفظٍ هو مكشوف المعنىٰ والمرادِ، حقيقةً كان أو مجازاً[1].

يقال: فلانٌ صرّح بكلامه[2]، أي: أظهر ما في قلبه لغيره من محبوبٍ أو مكروهٍ، بأبلغ ما أمكنه من العبارة، ومنه سمِّي القصر صرحاً، قال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا﴾ [غافر: ٣٦].

والكناية بخلاف ذلك، وهو: ما يكون المراد به مستوراً إلىٰ أن يتبيّن بالدّليل. مأخوذٌ من قولهم: كَنيتُ، وكَنوتُ[3].

ولهذا كان الصّريح ما يكون مفهوم المعنىٰ بنفسه، وقد تكون الكناية ما لا يكون مفهوم المعنىٰ بنفسه[4]؛ فإنّ الحرف الواحد يجوز أن يكون كنايةً نحو هاء المغايَبة[5] وكاف المخاطَبة، يقول الرّجل: هو يفعل كذا، وهذا الهاء لا يميّز اسماً من اسمٍ، فتكون هذه الكناية من الصّريح بمنزلة المشترَك من المفسَّر.

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٤٠، كشف الأسرار ١/١٠٢، تيسير التحرير ٢/٦٠ ـ ٦١، شرح التلويح ١/١٣١.

(٢) في (ط)، (ف)، (د): (بكذا).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة، مادة: كنو ٥/١٣٩، تاج العروس، مادة: كني ٣٩/٥٣١.

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥٤١، ميزان الأصول (ص: ٣٩٤)، كشف الأسرار ١/١٠٣، شرح التلويح ١/١٣١.

(٥) في (ط): (الغائبة).

وكذلك كلّ اسمٍ هو ضميرٌ ـ نحو: أنا، وأنت، ونحن ـ فهو كنايةٌ، وكلُّ ما يكون متردّد المعنىٰ في نفسه فهو كنايةٌ، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزلة الكناية أيضاً؛ لما فيه من التّردّد، ومنه أُخذت الكُنية؛ فإنّها غير الاسم.

والاسم الصّريح لكلّ شخصٍ ما جُعل عَلَماً له، ثمّ يُكْنىٰ بالنّسبة إلىٰ ولده، فيكون ذلكً تعريفاً له بالولد الذي هو معروفٌ بالنّسبة[1] إليه، وهذا ليس من المجاز في شيءٍ، ولكن لمّا كان معرفة المراد منه بغيره سمِّي كُنيةً.

وعلىٰ هذا الاستعارات والتّعريضات في الكلام بمنزلة الكناية، فإنّ العرب تكنّي الحبشيّ بأبي البيضاء، والضّرير بأبي العيناء[2]، وليس بينهما اتّصالٌ، بل بينهما مضادّةٌ.

وقد ذكرنا أنّ المجاز حدُّه الاتّصال بينه وبين ما جُعل مجازاً عنه.

عرفنا أنّ الكناية غير المجاز، ولكنّهم يَكْنون بالشّيء عن الشّيء علىٰ وجه السّخرية، أو علىٰ وجه التّفاؤل، فيَكْنون عمّا يُذمّ بما يُحمد[3]؛ علىٰ سبيل الفأل[4]، كما يذكرون صيغة الأمر علىٰ وجه الزّجر والتّهديد، ويقولون: تربت يداك علىٰ معنىٰ[5] التّعطّف، فبهذا يتبيّن أنّ حدّ الكناية غيرُ حدّ المجاز.

ثمّ حكم الصّريح ثبوت موجَبه بنفسه، من غير حاجةٍ إلىٰ عزيمةٍ[6]، وذلك

---

(١) في (ط): (بالنسب).
(٢) غريب الحديث لأبي عبيدٍ ١/٧٤، تهذيب اللغة ٣/١٠٩.
(٣) في (ط): (يمدح به).
(٤) في (ط): (التفاؤل).
(٥) في (ط): (وجه).
(٦) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٦٤)، كشف الأسرار ٢/٣٠٥، شرح التلويح ١/٢٢٨، تيسير التحرير ٢/٦١.

نحو لفظ الطّلاق والعَتاق، فإنّه صريحٌ، فعلىٰ أيّ وجهٍ أضيف إلىٰ المحلّ من نداءٍ أو وصفٍ أو خبرٍ كان موجِباً للحكم، حتّىٰ إذا قال: يا حرّ، أو: يا طالق، أو: أنتَ حرٌّ، أو: أنتِ طالقٌ، أو: قد حرّرتكَ، أو: قد طلّقتكِ؛ يكون إيقاعاً، نوىٰ أو لم ينو[1]؛ لأنّ عينه قائمٌ مقام معناه في إيجاب الحكم؛ لكونه صريحاً فيه.

وحكم الكناية: أنّ الحكم بها لا يَثبت إلا بالنّيّة، أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال[2]؛ لأنّ في المراد بها معنىٰ التّردّد، فلا تكون موجِبةً للحكم ما لم يزُل ذلك التّردّد بدليلٍ يقترن بها.

وعلىٰ هذا سمّىٰ الفقهاء لفظ التّحريم والبينونة من كنايات الطّلاق، وهو مجازٌ من[3] التّسمية باعتبار معنىٰ التّردّد فيما يتّصل به هذا اللّفظ، حتّىٰ لا يكون عاملاً إلا بالنّيّة، فسمِّي كنايةً من هذا الوجه مجازاً.

فأمّا إذا انعدم التّردّد بنيّة الطّلاق فاللّفظ عاملٌ في حقيقة موجَبه، حتّىٰ يحصل به الحرمة والبينونة، ومعلومٌ أنّ ما يكون كنايةً عن غيره فإنّ عمله كعمل ما جُعل كنايةً عنه، ولفظ الطّلاق لا يوجب الحرمة والبينونة بنفسه، فعرفنا أنّه عاملٌ بحقيقته، وإنّما سمّي كنايةً مجازاً.

إلا قوله: اعتدّي، فإنّه كنايةٌ[4]؛ لاحتماله وجوهاً متغايرةً، وعند إرادة الطّلاق لا يكون اللّفظ عاملاً في حقيقته؛ فإنّ حقيقته من باب العدّ والحساب،

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٤/٤٦، الهداية ٢/٥٠، البحر الرائق ٤/٢٤٣، مجمع الأنهر ٢/٢٠٩.

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٦٥ ـ ٦٦)، كشف الأسرار ٢/٣٠٥، شرح التلويح ١/٢٢٨.

(٣) في (ط)، (ف): (عن).

(٤) ينظر: المبسوط ٦/٧٥، بدائع الصنائع ٣/١٠٥، الدر المختار ٣/٣٠٢.

وذلك محتمِلٌ عددَ الأقراء وغير ذلك ، فإذا نوىٰ الطّلاق وكان بعد الدّخول ؛ وقع الطّلاق بمقتضاه ، من حيث إنّ الاحتساب لعدد الأقراء من العِدّة لا يكون إلا بعد الطّلاق ، فكأنّه صرّح بالطّلاق ، ولهذا كان الواقع رجعيّاً ، ولا يقع به أكثر من واحدةٍ[1].

وإن نوىٰ وإن كان قبل الدّخول ؛ يقع الطّلاق به عند النّيّة علىٰ أنّه لفظٌ مستعارٌ للطّلاق شرعاً ؛ فإنّ النّبيّ ﷺ قال لسودةَ: «اعتدِّي» ، ثمّ راجعها[2] ، وقال لحفصةَ: «اعتدِّي» ، ثمّ راجعها[3].

وكذلك قوله: استبرئي رحمك[4] ، وكذلك قوله: أنتِ واحدةٌ[5] ؛ فإنّ في قوله واحدةٌ احتمال كونه نعتاً لها أو للتّطليقة ، فلا يتعيّن بدون النّيّة ، وعند النّيّة يقع الطّلاق به بطريق الإضمار ، أي: أنتِ طالقٌ تطليقةً واحدةً ، ولهذا كان الواقع به رجعيّاً.

ثمّ الأصل في الكلام الصّريح ؛ لأنّه موضوعٌ للإفهام ، والصّريح هو التّامّ في هذا المراد ، فأمّا[6] الكناية فيها قصورٌ باعتبار الاشتباه فيما هو المراد.

---

(١) ينظر: المبسوط ٦/٧٥ ، بدائع الصنائع ٣/١٠٥ ، الدر المختار ٣/٣٠٢.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ ، كتاب القسم والنشوز ، باب ما جاء في كنايات الطلاق (١٤٧٨٣).

(٣) لم أجده في كتب الحديث.

(٤) ينظر: المبسوط ٦/٧٥ ، بدائع الصنائع ٣/١٠٦ ، البحر الرائق ٣/٣٣٠ ، فتح القدير ٤/٧٤.

(٥) ينظر: المبسوط ٦/٧٥ ، بدائع الصنائع ٣/١٠٥ ، البحر الرائق ٣/٣٢٣ ، حاشية ابن عابدين ٣/٣٠٠.

(٦) في (ط): (فإن).

ولهذا قلنا: إنّ ما يندرئ بالشّبهات لا يثبت بالكناية، حتّى إنّ المقرّ على نفسه ببعض الأسباب الموجِبة للعقوبة ما لم يذكر اللّفظَ الصّريح ـ كالزّنا والسّرقة ـ لا يصير مستوجِباً للعقوبة وإن ذَكر لفظاً هو كنايةٌ.

ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الأخرس عند إقراره به بإشارته[١]؛ لأنّه لم يوجد التّصريح بلفظه، وعند إقامة البيّنة عليه؛ لأنّه ربّما يكون عنده شبهةٌ لا يتمكّن من إظهارها في إشارته.

وعلى هذا لو قذف رجلٌ رجلاً بالزّنا، فقال له رجلٌ آخر: صدقت، فإنّ الثّاني لا يستوجب الحدّ[٢]؛ لأنّ ما تلفّظ به كنايةٌ عن القذف؛ لاحتمال مطلق التّصديق وجوهاً مختلفةً.

وكذلك لو قال لغيره: أمّا أنا فلست بزانٍ؛ لا يلزمه حدّ القذف[٣]؛ لأنّه تعريضٌ وليس بتصريحٍ بنسبته إلى الزّنا، فيكون قاصراً في نفسه.

فإن قيل: أليس أنّه لو قذف رجلٌ رجلاً بالزّنا، فقال آخر: هو كما قلتَ؛ فإنّ الثّاني يستوجب الحدّ[٤]، وهذا تعريضٌ محتملٌ أيضاً؟

قلنا: نعم، ولكنْ كافُ التّشبيه توجب العموم عندنا في المحلّ الذي يحتمله[٥]، ولهذا قلنا في قول عليٍّ ﵁: «إنّما أعطيناهم الذمّة وبذلوا الجزية

---

(١) ينظر: المبسوط ٩/٨٩، فتح القدير ٥/٢١٨، حاشية ابن عابدين ٦/٧٣٨ ـ ٧٣٩.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٤٤، البحر الرائق ٤/١٢٣، مجمع الأنهر ٢/٣٦٤.

(٣) ينظر: المبسوط ٩/١٢٠، الفتاوى الهندية ٢/١٦٥، حاشية ابن عابدين ٤/٨٠.

(٤) ينظر: المبسوط ٩/١٢١، بدائع الصنائع ٧/١٤٤، البحر الرائق ٥/٣٣.

(٥) ينظر: كشف الأسرار ٢/١٥٣.

لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا»[1]: إنّه مُجرًىٰ على العموم فيما يندرئ بالشّبهات وما يثبت مع الشّبهات، فهذا الكاف أيضاً موجَبه العموم؛ لأنّه حصل في محلٍّ يحتمله، فيكون نسبةً له[2] إلىٰ الزّنا قطعاً، بمنزلة كلام الأوّل علىٰ ما هو موجَب العامّ عندنا، والله أعلم[3].

(١) قال الزيلعي في نصب الراية ٣/٣٨١: غريبٌ، ومراده: لا أصل له، وقريبٌ منه ما أخرجه الدارقطني في سننه ٣/١٤٧ بلفظ: «من كانت له ذمتنا، فدمه كدمنا، وديته كديتنا»، وضعفه الدارقطني، والزيلعي، والألباني في السلسلة الضعيفة مع الحديث الذي برقم (١١٠٣).

(٢) في (ط): (نسبته).

(٣) في (د) زيادة: (بالصواب).

فَصْـــلٌ
في بيان جملةِ ما تُترك به الحقيقة

وهي خمسة أنواعٍ(١):

أحدها: دلالة الاستعمال عرفاً.

والثّاني: دلالة اللّفظ.

والثّالث: سياق النّظم.

والرّابع: دلالةٌ من وصف المتكلّم.

والخامس: من محلّ الكلام.

فأمّا الأوّل فنقول: تُترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفاً؛ لأنّ الكلام موضوعٌ للإفهام، والمطلوب به ما تسبق إليه الأوهام، فإذا تعارف النّاس استعمالَه لشيءٍ عيناً كان ذلك ـ بحكم الاستعمال ـ كالحقيقة فيه، وما سوىٰ ذلك ـ لانعدام العرف ـ كالمهجور، لا يتناوله إلا بقرينةٍ.

ألا ترىٰ أنّ اسم الدّراهم عند الإطلاق يتناول نقد البلد؛ لوجود العرف

(١) وجعلها البزدوي أربعةً سوىٰ سياق النظم. ينظر: تقويم أصول الفقه ١/٥، أصول الشاشي (ص: ٨٥ فما بعدها)، كشف الأسرار ٢/١٤٠، التقرير والتحبير ١/٣٥٠، غمز العيون والبصائر ٢/١٢٣، البحر المحيط ٣/١٠٣، الإبهاج ١/٣١٦، نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٥.

الظّاهر في التّعامل[١] به، ولا يتناول غيره إلا بقرينةٍ؛ لترك التّعامل به ظاهراً في ذلك الموضع، وإن لم يكن بين النّوعين فرقٌ فيما وُضع الاسم له حقيقةً.

وبيان **هذا** في اسم الصّلاة، فإنّها للدّعاء حقيقةٌ.

قال القائل[٢]:

...... ❁ وصلّى على دَنِّها وارتسم

وهي مجازٌ للعبادة المشروعة بأركانها، سُمّيت به لأنّها شُرعت للذّكر، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وفي الدّعاء ذكرٌ وإن كان يشوبه سؤالٌ، ثمّ عند الإطلاق ينصرف إلى العبادة المعلومة بأركانها، سواءٌ كان فيها دعاءٌ أو لم يكن[٣]، وإنّما تُركت الحقيقة للاستعمال عرفاً.

وكذلك الحجّ، فإنّ اللّفظ للقصد حقيقةٌ[٤]، ثمّ سُمّيت العبادة بها لما فيها من العزيمة والقصد للزّيارة، فعند الإطلاق الاسمُ يتناول العبادة؛ للاستعمال عرفاً

والعمرة والزّكاة وغيرهما[٥] على هذا، فإنّ نظائر هذا أكثر من أن تحصى.

ولهذا قلنا: من نذر صلاةً أو حجّاً أو مشياً إلى بيت الله؛ يلزمه العبادة وإن

---

(١) في (ف): (التبادل).

(٢) البيت لأعشى باهلة، وصدره: وقابلها الريح في دنها، ويروى عجزه: وارتسم، وارتشم. والمعنى: دعا لها أن لا تحمض ولا تفسد. ينظر: ديوانه (ص: ٢٢٤)، تاج العروس، مادة: صلو ٤٣٧/٣٨.

(٣) في (ط) زيادة: (كصلاة الأخرس).

(٤) ينظر: مشارق الأنوار ١٨١/١، المفردات في غريب القرآن (ص: ١٠٧).

(٥) في (ط): (والعمرة والصوم والزكاة وغيرها).

لم ينو ذلك[١]، والمشيُ[٢] إلىٰ بيت الله تعالىٰ غيرُ الحجّ حقيقةً، ولكن للاستعمال عرفاً ينصرف مطلق اللّفظ إليه.

وكذلك لو قال: للّه عليّ أن أضرب بثوبي حطيمَ الكعبة؛ يلزمه التّصدّق بالثّوب[٣]؛ للاستعمال عرفاً، واللّفظُ حقيقةٌ في غير ذلك.

ومن حلف أن لا يشتري رأساً؛ ينصرف يمينه إلىٰ ما يُتعارف بيعه في الأسواق من الرّؤوس، علىٰ حسب ما اختلفوا فيه[٤]، وكان ذلك للاستعمال عرفاً، فأمّا من حيث الحقيقة الاسمُ يتناول كلَّ رأسٍ.

ومن حلف أن لا يأكل بيضاً؛ يتناول يمينه بيض الدّجاج والإوزّ خاصّةً[٥]؛ لاستعمال ذلك عند الأكل عرفاً، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما أشبه ذلك، وقد بينّا أنّ العامّ إذا خُصّ منه شيءٌ يصير شبيه المجاز.

* وبيان النّوع الثّاني ـ وهو دلالة اللّفظ ـ: فيما إذا حلف أن لا يأكل لحماً،

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٥/٨٤، حاشية ابن عابدين ٢/٤٦١.

(٢) في (ط): (فالمشي).

(٣) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ٢/٤٨٧، بدائع الصنائع ٥/٨٤، تبيين الحقائق ٣/١٥٣، لسان الحكام ١/٣٤٨.

(٤) حيث قال الإمام: هو علىٰ رؤوس البقر والغنم، وقال الصاحبان: هو علىٰ رؤوس الغنم خاصةً. قال اللكنوي: قيل: هذا اختلاف عصرٍ وزمانٍ، لا اختلاف حجةٍ وبرهانٍ، فإذا في زمان أبي حنيفة كان الناس يبيعون رؤوس البقر والغنم في السوق ويعتادون أكلهما وقد أفتىٰ علىٰ وفق عادتهم، وهما أفتيا علىٰ وفق عادتهم في زمانهما. ينظر: الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص: ٢٥٦)، تحفة الفقهاء ٢/٣٢٠، الفتاوىٰ الهندية ٢/١١٦.

(٥) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ٣/٢٨٩، المبسوط ٨/١٧٨، بدائع الصنائع ٣/٥٩، الفتاوىٰ الهندية ٢/٨٧.

فأكل لحم السّمك أو الجراد؛ لم يحنث في يمينه[١]؛ لأنّه أطلق اللّحم في لفظه، ولحمُ السّمك[٢] لا يُذكر إلا بقرينةٍ، فكان قاصراً فيما يتناوله اسم مطلق[٣] اللّحم، بمنزلة الصّلاة على الجنازة؛ فإنّه قاصرٌ فيما يتناوله مطلق اسم الصّلاة، من حيث إنّه لا يُذكر إلا بالقرينة، فلا يتناوله الاسم بدون القرينة.

فإن قيل: أليس أنّه لو أكل لحم خنزيرٍ أو لحم إنسانٍ فإنّه يحنث في يمينه[٤]، وهذا لا يذكر إلا بقرينةٍ.

قلنا: نعم، ولكن ذكر القرينة هنا ليس لقصور معنى اللّحميّة فيهما؛ فإنّ اللّحم اسمٌ معنويٌّ موضوعٌ لما يتولّد من الدّم، ولا قصور في ذلك في لحم الخنزير والآدميّ، فأمّا لحم السّمك[٥] قاصرٌ في ذلك المعنى؛ لأنّه لا دم للسّمك ولا للجراد، وكذلك معنى الغذاء المطلوب باللّحم لا يتمُّ بالسمك والجراد، فعرفنا أنَّ القرينة فيها للقصور، ومعنى الغذاء المطلوب باللحم[٦] يتمّ في لحم الخنزير والآدميّ، فعرفنا أنّ القرينة لبيان الحرمة، لا لقصورٍ في معنى اللّحميّة، وليس للحرمة تأثيرٌ في المنع من إتمام شرط الحِنث.

وعلى هذا قلنا في قوله: كلُّ مملوكٍ لي حرٌّ: لا يدخل المكاتَب بدون

---

(١) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ٣/٢٨٠، المبسوط ٨/١٧٥، فتاوى السغدي ١/٣٩٨، مجمع الأنهر ٢/٢٩١.

(٢) في (ط) زيادة: (أو الجراد).

(٣) في (ف)، (د): (مطلق اسم).

(٤) ينظر: الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص: ٢٥٦)، المبسوط ٨/١٧٦، بدائع الصنائع ٣/٥٨، الهداية ٢/٨٠.

(٥) في (د) زيادة: (والجراد)، وفي (ط) زيادة: (والجراد فإنه).

(٦) قوله: (لا يتمُّ بالسمك... الغذاء المطلوب باللحم) زيادة من (ف)، (ط).

النّيّة(١)؛ لأنّه تلفّظَ بالمملوك، والمكاتَبُ متردّدٌ بين كونه مالكاً وكونه مملوكاً؛ فإنّه مالكٌ يداً وتصرّفاً، مملوكٌ رقّاً، وكذلك صرَّح بالإضافة إليه، والمكاتَب مضافٌ إليه من وجهٍ دون وجهٍ.

فللدّلالة في لفظهِ لا يتناوله الكلام بدون النّيّة، ولكن يتناوله مطلق اسم الرّقبة المذكورة في قوله: ﴿أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩](٢)؛ لأنّه يتناول الذّاتَ المرقوق، والرّقّ لا ينتقض بعقد الكتابة، بدليل احتمالها الفسخ، واشتراطُ المِلك بقدر ما يصحّ به التّحرير، وذلك موجودٌ في المكاتَب، فيتأدّىٰ به الكفّارة.

وكذلك قوله: كلّ امرأةٍ له طالقٌ؛ لا يتناول المختلعة(٣) ـ وإن كانت في العدّة ـ من غير النّيّة(٤)؛ لبقاء ملك اليد وزوال أصل ملك النّكاح.

وعلىٰ عكس ما ذكرنا من معنىٰ القصور معنىٰ الزّيادة أيضاً؛ فإنّ أبا حنيفة رحمه الله قال: من حلف لا يأكل فاكهةً، فأكل عنباً أو رطباً أو رمّاناً؛ لم يحنث(٥).

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ رحمهما الله: يحنث(٦)؛ لأنّ اسم الفاكهة يتناولها عند

(١) ينظر: المبسوط ١٧٥/٦، بدائع الصنائع ٢٣٨/٢، تبيين الحقائق ١٩٤/٢، حاشية ابن عابدين ٦٧٣/٣.

(٢) المراد بالمكاتب الذي لم يؤد شيئاً، وأما الذي أدىٰ شيئاً فلا يجزئ. ينظر: المبسوط ٥/٧، الهداية ٢٠/٢، البحر الرائق ١١١/٤.

(٣) في (ط) زيادة: (بغير نية).

(٤) ينظر: المبسوط ١٧٦/٨، البحر الرائق ٣٣٠/٣، حاشية ابن عابدين ٣٠٦/٣.

(٥) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ٢٩٠/٣، الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص: ٢٥٧)، بدائع الصنائع ٦٠/٣، الهداية ٨١/٢ ـ ٨٢.

(٦) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ٢٩٠/٣، الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص: ٢٥٧)، بدائع الصنائع ٦٠/٣، الهداية ٨١/٢ ـ ٨٢.

الإطلاق من غير قرينةٍ، فتكون كاملةً في المعنىٰ المطلوب بهذا الاسم.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: هي زائدةٌ[1] علىٰ ما هو المطلوب بالاسم؛ لأنّ اشتقاق اللّفظ من التّفكّه وهو التّنعّم، قال تعالىٰ: ﴿ٱنقَلَبُواْ فَكِهِينَ﴾ [المطففين: ٣١]، أي: منعَّمين[2]، والتّنعّم زائدٌ علىٰ ما به القوام، والرّطبُ والعنب قوتٌ يقع به القوام، والرمّان في معنىٰ الدّواء، قد[3] يقع به القوام أيضاً، وهو قوتٌ في جملة التّوابل، وما يقع به القوام فهو زائدٌ علىٰ التّنعّم.

ولهذا عطف الله تعالىٰ الفاكهة عليها، وقال: ﴿وَعِنَبًا﴾ [عبس: ٢٨]، إلىٰ قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]، فللزّيادة[4] لا يتناولها مطلق الاسم، كما أنّ للنّقصان[5] لا يتناول مطلقُ الاسم السّمكَ والجراد.

وكذلك لو حلف لا يأكل إداماً، عند أبي حنيفة رضي الله عنه الإدام ما يُصطبغ به؛ لأنّه تَبعٌ، فلا يَتناول ما يتأتّىٰ أكله مقصوداً من الجبن، والبيض، واللّحم[6].

وعلىٰ قول محمّدٍ رضي الله عنه: يتناول ذلك[7]؛ لكمال معنىٰ المؤادمة، وهي الموافقة فيها كما في المسألة الأولىٰ.

وعن أبي يوسف رضي الله عنه روايتان في هذه المسألة[8].

---

(١) في (ط): (زيادةٌ).
(٢) ينظر: معاني القرآن للنحاس ٥/٥٠٧، النكت والعيون ٣/٤٣٢.
(٣) في (ط): (وقد).
(٤) في (ف): (فالزيادة).
(٥) في (ف): (النقصان).
(٦) ينظر: الفتاوىٰ الهندية ٢/٨٨، الهداية ٢/٨٢.
(٧) ينظر: الفتاوىٰ الهندية ٢/٨٨، الهداية ٢/٨٢.
(٨) إحداهما كقول محمدٍ، والأخرىٰ: أن تسمية هذه الأشياء علىٰ ما يعرف أهل تلك البلاد في كلامهم. ينظر: الهداية ٢/٨٢، البحر الرائق ٤/٣٥٣.

* وبيان النّوع الثّالث ـ وهو سياق النّظم ـ: في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩]، فإنّ بسياق النّظم يتبيّن أنّ المراد هو الزّجر والتّوبيخ دون الأمر والتّخيير.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠]، فإنّ بسياق النّظم يتبيّن أنّه ليس المراد ما هو موجَب صيغة الأمر بهذه الصّفة.

وعلى هذا: لو أقرّ فقال: لفلانٍ عليّ ألف درهمٍ إن شاء الله؛ لم يلزمه شيءٌ[١]، ولو قال: لفلانٍ عليّ ألف درهمٍ، ليس له عليّ شيءٌ إن شاء الله[٢]؛ تلزمه الألف؛ لأنّ قوله «ليس» رجوعٌ، وصيغةُ قوله: إن شاء الله صيغة التّعليق، والإرسالُ والتّعليقُ كلٌّ واحدٍ منهما متعارَفٌ بين أهل اللّسان، فكان ذلك من باب البيان، لا من باب الرّجوع، ووجوبُ المال عليه من حكم إرسال الكلام، فمع صيغة التّعليق لا يلزمه حكمُ الإرسال باعتبار سياق النّظم.

وقال في «السّير الكبير»: لو قال مسلمٌ لحربيٍّ محصورٍ: انزل، فنزل؛ كان آمناً، ولو قال: انزل إن كنت رجلاً، فنزل؛ كان فيئاً.

ولو قال له الحربيّ المأسور في يده: الأمانَ الأمانَ، وقال المسلم[٣]: الأمانَ الأمانَ؛ كان آمناً، حتّى لو أراد قتله بعد هذا فعلى الأمير والجيش[٤] أن يمنعوه من ذلك، ولا يصدّقونه في قوله: أردتُ ردَّ كلامه، ولو قال: الأمانَ الأمانَ!

(١) ينظر: الهداية ٣/٨٤، مجمع الضمانات ٢/٧٧٩.
(٢) قوله: (إن شاء الله) زيادة من (ف)، (ط).
(٣) في (ط) زيادة: (في جوابه).
(٤) في (ط): (أمراء الجيش).

ستعلم ما تلقىٰ، أو قال[1]: الأمانَ الأمانَ تطلب؟ أو قال: لا تعجل حتّىٰ ترىٰ؛ لم يكن ذلك أماناً، بدلالة سياق النّظم[2].

وكذلك لو قال لغيره: اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً، أو قال: طلِّق زوجتي إن كنت رجلاً؛ لم يكن توكيلاً.

ولو قال لغيره: لي عليك ألف درهمٍ، فقال الآخر: لك عليّ ألف درهمٍ، ما أبعدك من ذلك! لم يكن إقراراً.

فعرفنا أنّ بدليل سياق النّظم تُترك الحقيقة.

* وبيان النّوع الرّابع في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤]؛ فإنّ كلّ أحدٍ يعلم بأنّه ليس بأمرٍ؛ لأنّه لا يجوز أن يظنّ ظانٌّ بأنّ الله تعالىٰ يأمر بالكفر بحالٍ، فيتبيّن بأنّ المراد: الإقدار والإمكان؛ لعلمنا أنّ ما يأتي به اللّعين يكون بإقدار الله تعالىٰ عليه إيّاه.

وكذلك قول القائل: اللهمّ اغفر لي، يُعلم أنّه سؤالٌ لا أمرٌ؛ لوصف المتكلّم، وهو أنّ العبد المحتاج إلىٰ نعمة مولاه لا يطلب منه النّعمة إلزاماً، وإنّما يسأله ذلك سؤالاً.

وعلىٰ هذا قلنا: إذا قال لغيره: تعال تغدَّ معي[3]، فقال: والله لا أتغدّىٰ، ثمّ رجع إلىٰ بيته فتغدّىٰ؛ لم يحنث[4]؛ لأنّ المتكلّم دعاه إلى الغداء الذي بين يديه،

---

(١) في (د) زيادة: (المسلم).

(٢) شرح السير الكبير ٧٦/٢.

(٣) في (ط): (عندي).

(٤) خلافاً لزفر، ينظر: المبسوط ١٦٨/٨، بدائع الصنائع ١٣/٣، حاشية ابن عابدين ٧٦٣/٣.

وقد أخرج كلامَه مُخرج الجواب، فإذا تقيّد الخطاب بالمعلوم من إرادة المتكلّم يتقيّد الجواب أيضاً به.

وكذلك لو قامت امرأةٌ لتخرج، فقال لها: إن خرجتِ فأنت طالقٌ، فرجعت، ثمّ خرجت بعد ذلك اليوم؛ لم تَطلُق(١).

وعلىٰ هذا لو قالت له زوجته: إنّك تغتسل في هذه الدّار اللّيلةَ من الجنابة، فقال: إن اغتسلت فعبدي حرٌّ، ثمّ اغتسل(٢) في غير تلك اللّيلة، أو في تلك اللّيلة من غير الجنابة؛ لم يحنث(٣).

* وبيان النّوع الخامس في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [فاطر: ١٩]، فإنّ بدلالة محلّ الكلام يُعلم أنّه ليس المراد نفي المساواة بينهما علىٰ العموم، بل فيما يرجع إلىٰ البصر فقط.

وقد قلنا: إنّ لفظ العموم في غير المحلّ القابل للعموم يكون بمعنىٰ المجمَل، فلا يثبت به إلا ما نتيقّن أنّه مرادٌ به، ويكون ذلك شبه المجاز؛ لدلالة محلّ الكلام.

وعلىٰ هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله عليه السلام: «الأعمال بالنّيّات»(٤)، وفي قوله عليه السلام: «رُفع عن أمّتي الخطأ والنّسيان، وما استُكرهوا عليه»(٥): إنّه لا يقتضي

---

(١) ينظر: المبسوط ١٦٨/٨، بدائع الصنائع ١٣/٣، مجمع الأنهر ٢٨٧/٢.
(٢) في (ط) زيادة: (فيها).
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١٣/٣.
(٤) أخرجه البخاري في بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي (١)، ومسلمٌ في باب قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنية» وأنه يدخل فيه الغزو (١٩٠٧).
(٥) قال ابن حجرٍ في التلخيص الحبير ٢٨٣/١: تكرر هذا الحديث في كتب الفقهاء والأصوليين=

العموم ارتفاعَ[1] الحكم[2] ؛ لأنّ بمحلّ الكلام يتبيّن أنّه ليس المراد أصلَ العمل ؛ فإنّ ذلك يتحقّق بغير النّيّة ومع الخطإ والنّسيان والإكراه ، فإمّا أن يكون المراد الحكمَ أو الإثم .

ولا يجوز أن يقال: كلّ واحدٍ منهما مرادٌ ؛ لأنّهما يُبتنيان على معنيين متغايرين ؛ فإنّ الثّواب على العمل الذي هو عبادةٌ ، والإثمَ بالعمل الذي هو محرّمٌ = يُبتنى على العزيمة والقصد ، والجوازُ والفسادُ ـ الذي هو حكمٌ ـ يُبتنى على الأداء بالأركان والشّرائط .

ألا ترى أنّ من توضّأ بالماء النّجس وهو لا يعلم به ، فصلّى ؛ لم تجز صلاته مطلقاً ، حتّى لو علم لزمه الإعادة[3] ، ومع ذلك إذا لم يعلم ولم يكن منه التّقصير ؛ كان مطيعاً باعتبار قصده وعزيمته ، فيكون هذا بمنزلة المشترَك الذي لا عموم له ؛ لتغايُر المعنى فيما يحتمله ، فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز والفساد إلا بدليلٍ يقترن به ، فيصير كالمؤوَّل حينئذٍ .

= بلفظ: رفع عن أمتي) ، ولم نره اهـ.
وقد أخرجه ابن ماجه في الطلاق ، باب طلاق المكره والناسي (٢٠٤٥) ، وابن حبان في صحيحه (٧٢١٩) ، والحاكم (٢٨٠١) وصححه بلفظ: إن الله تجاوز. الحديث ، إلا ابن ماجه بلفظ: إن الله وضع .
هذا وقد ضعف هذا الحديث جمعٌ من الأئمة ، فقال أبو حاتمٍ الرازي: لا يصح هذا الحديث ، ولا يثبت إسناده ، وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبي عنه فأنكره جداً ، وقال: ليس يروى هذا إلا عن الحسن عن النبي ﷺ . ينظر: التلخيص ١/٢٨٢ .

(١) كذا في (ط) ، (ف) ، وفي (ك) ، (د): (لا يقتضي ارتفاع) .
(٢) ينظر: الفصول ١/٢٦١ ، كشف الأسرار ١/١١٩ ـ ١٢١ ، تيسير التحرير ١/٢٤١ .
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١/٤٩ ، الدر المختار ١/٢٥٠ .

فأمّا ما يَعترض من الدّليل الموجِب للنّسخ أو التّخصيص فليس من هذا الباب في شيءٍ، وإنّما هذا الباب لمعرفة الوجوه فيما يقترن بالكلام فيغيّر حقيقته[1]، ودليل النّسخ والتّخصيص كلامٌ معارِضٌ، إلا أنّ النّسخ معارِضٌ صورةً وحقيقةً، والتّخصيص معارضٌ صورةً وبيانٌ معنًى، حتّى لا يكون إلا بالمقارِن، ولكن ذلك المقارِن إنّما يتبيّن بما هو نصٌّ[2] مبتدَأٌ صيغةً، فعرفنا أنّه ليس من هذا الباب في شيءٍ.

قال رضي الله عنه: والعراقيّون من مشايخنا رحمهم الله يزعمون أن لا عموم للنّصوص الموجِبة لتحريم الأعيان[3]، نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله عليه السلام: «حرّمت الخمر لعينها»[4].

وقالوا: امتنع ثبوت حكم العموم في هذه النّصوص[5] معنًى، لدلالة محلّ الكلام، وهو أنّ الحِلّ والحرمة لا تكون وصفاً للمحلّ، وإنّما تكون وصفاً لأفعالنا في المحلّ حقيقةً، فإنّما يصير المحلّ موصوفاً به مجازاً.

وهذا غلطٌ فاحشٌ[6]؛ فإنّ الحرمة بهذه النّصوص ثابتةٌ للأعيان الموصوفة

---

(١) في (ط): (فيصير حقيقةً).

(٢) في (ط): (نسخ).

(٣) وهو قول أبي الحسن الكرخي، ونسب إلى عامة المعتزلة. ينظر: الفصول ١/١١٤، ميزان الأصول (ص: ٢٥١)، كشف الأسرار ٢/١٥٦، التقرير والتحبير ١/٢١٥، شرح التلويح ١/٢٧٨.

(٤) أخرجه العقيلي في الضعفاء ٤/١٢٦، وقال: لا يتابع عليه. وصح موقوفاً عن ابن عباسٍ. انظر: نصب الراية ٤/٣٠٦، الدراية ٢/٢٥١.

(٥) في (ط): (الصورة).

(٦) قال التفتازاني في التلويح ١/٢٧٨: وذكر في الميزان أن المعتزلة إنما أنكروا حرمة الأعيان لئلا=

بها حقيقةً ؛ لأنّ إضافة الحرمة إلىٰ العين تنصيصٌ علىٰ لزومه وتحقُّقه فيه ، فلو جعلنا الحرمة صفةً للفعل لم تكن العين حراماً .

ألا ترىٰ أنّ شرب عصير الغير ، وأكلَ مال الغير فعلٌ حرامٌ ، ولم يكن ذلك دليلاً علىٰ حرمة العين ولزومِ هذا الوصف للعين ، ولكن عَمَل هذه النّصوص : في إخراج هذه المحالّ من أن تكون قابلةً للفعل الحلال ، وإثباتِ صفة الحرمة لازمةً لأعيانها ، فيكون ذلك بمنزلة النّسخ الذي هو رفع حكمٍ وإثبات حكمٍ آخر مكانه .

فبهذا الطّريق تقوم العين مقام الفعل في إثبات صفة الحرمة والحِلّ له حقيقةً ، وهذا إذا تأمّلت في غايةٍ من التّحقيق ، فمع إمكان العمل بهذه الصّيغة جَعلُ هذه الحُرمات مجازاً باعتبار أنّها صفةٌ للفعل لا للمحلّ = يكون خطأً فاحشاً ، والله أعلم .

= يلزمهم نسبة خلق القبيح إلىٰ الله تعالىٰ ، بناءً علىٰ أن كل محرمٍ قبيحٌ ، والأقرب ما ذكر في الأسرار أن الحل أو الحرمة إذا كان لمعنًى في العين أضيف إليها ؛ لأنها سببه كما يقال : جرىٰ النهر ، فيقال : حرمت الميتة ؛ لأن تحريمها لمعنًى فيها ، ولا يقال : حرمت شاة الغير ؛ لأن حرمتها لاحترام المالك ، لا لمعنًى فيها . اهـ .

فَصْـلٌ
في إبانة طريق المراد بمطلق الكلام

قد بينّا أنّ الكلام ضربان: حقيقةٌ ومجازٌ، وأنّه لا يُحمل على المجاز إلا عند تعذّر حمله على الحقيقة، فتمسُّ الحاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز.

والطّريقُ في ذلك هو النّظر في السّبب الدّاعي إلى تعريف ذلك الاسم في الأسماء الموضوعة لا لمعنًى، وإلى تعريف المعنى في المعنويّات، فما كان أقرب في ذلك فهو أحقّ، وما كان أكبر إفادةً فهو أولى بأن يُجعل حقيقةً.

وذلك يكون بطريقين: التّأمّل في محلّ الكلام، والتّأمّل في صيغة الكلام.

أمّا بيان التّأمّل في المحلّ في اختلاف العلماء في موجَب العامّ، فعند بعضهم: موجَبه عند الإطلاق أخصُّ الخصوص، وعندنا: موجَبه العموم[1].

وما قلناه أحقّ؛ لأنّه إذا حُمل على أخصّ الخصوص يبقى بعض ما تناوله[2] غير مرادٍ به، والمراد بالكلام تعريف ما وُضع الاسم له، فإذا كان صيغة العامّ موضوعاً لمعنى العموم؛ كان حمله عليه عند الإطلاق أحقّ.

ولأنّ للخاصّ[3] اسمٌ آخر، وهو ما وُضع له صيغة الخاصّ، فلو جعلنا

---

(١) تقدمت هذه المسألة في فصل حكم العام (٤٢٧/١).

(٢) في (ط)، (ف): (تناوله مطلق الكلام). وفي (د): (تناوله الكلام) بدون لفظة: (مطلق).

(٣) في (ط): (الخاص)، وكلمة «اسم» المترض نصبها خبر «إن».

صيغة العامّ متناوِلاً للخاصّ أيضاً فقط كان ذلك تكراراً محضاً، وإذا كان المقصود بوضع الأسماء في الأصل إعلامَ المراد؛ فحملُ لفظين على شيءٍ واحدٍ يكون تكراراً وإخراجاً لأحد اللّفظين من أن يكون مفيداً.

فإن قيل: فيه فائدة[1] التّأكيد وتوسعة الكلام.

قلنا: نعم، ولكن هذا في الفائدة دون الفائدة المطلوبة بأصل الوضع، والإطلاقُ يوجب الكمال، فإذا حُمل كلّ واحدٍ من اللّفظين على فائدةٍ جديدةٍ باعتبار أصل الوضع؛ كان ذلك أولى من أن يُحمل على التّكرار لتوسعة الكلام، فهذان الدّليلان من محلّ الكلام قبل التّأمّل في صيغة اللّفظ.

ولهذا حملنا قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] على المجامعة دون المسّ باليد؛ لأنّه إذا حُمل على المسّ باليد كان تكراراً لنوع حدثٍ واحدٍ؛ وإذا حُمل على المجامعة كان بياناً لنوعَي الحدث، وأمراً بالتّيمّم لهما، فيكون أكبر فائدةً.

مع أنّه معطوفٌ على ما سبق، والسّابق ذكرُ نوعَيِ الحدَث، فإنّ قوله: ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]، أي: وأنتم محدثون، ثمّ قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ﴾، ثمّ قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾، فبدلالة محلّ الكلام يتبيّن أنّ المراد الجماع دون المسّ باليد.

وبيان الدّلالة من صيغة الكلام في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ

(١) في (ط): (قيل فائدته).

أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَ﴾ [المائدة: ٨٩].

قال علماؤنا رحمهم الله: اللّغو ما يكون خالياً عن فائدة اليمين شرعاً ووضعاً[١]؛ فإنّ فائدة اليمين إظهارُ الصّدق من الخبر، فإذا أضيف إلىٰ خبرٍ ليس فيه احتمال الصّدق كان خالياً عن فائدة اليمين، فكان لغواً.

وقال الشّافعيّ رحمه الله: اللّغو ما يجري علىٰ اللّسان من غير قصد[٢].

ولا خلاف في جواز إطلاق اللّفظ علىٰ كلّ واحدٍ منهما، ولكن ما قلناه أحقّ؛ لأنّ ما يجري[٣] من غير قصدٍ له اسمٌ آخر موضوعٌ، وهو: الخطأ الذي هو ضدّ العمد، أو السّهوُ الذي هو ضدّ التحفّظ.

فأمّا ما يكون خالياً عن الفائدة لمعنًىٰ في نفسه لا لحال المتكلّم = فليس له اسمٌ موضوعٌ سوىٰ أنّه لغوٌ، فحملُه عليه أولىٰ، ألا ترىٰ إلىٰ قوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغۡوَ أَعۡرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [القصص: ٥٥]، يعني: الكلام الفاحش الذي هو خالٍ عن فائدة الكلام بطريق الحكمة، دون ما يجري من غير قصدٍ؛ فإنّ ذلك لا عتب فيه.

وقال تعالىٰ: ﴿لَّا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦]، ومعلومٌ أنّ مراد المشركين التّعنّت أي: إن لم تقدروا علىٰ المغالبة بالحجّة فاشتغلوا بما هو خالٍ عن الفائدة من الكلام؛ ليحصل مقصودكم بطريق المغالَبة دون المحاجّة، ولم يكن مقصودهم التّكلّمَ بغير قصدٍ.

---

(١) ينظر: المبسوط ٨/١٣٠، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ٢/٥٩٧، تبيين الحقائق ٣/١٠٧.

(٢) ينظر: الحاوي ١٥/٢٨٨، روضة الطالبين ١١/٣، مغني المحتاج ٤/٣٢٤.

(٣) في (ط) زيادة: (علىٰ لسانه).

وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا﴾ [الفرقان: ٧٢]، أي: صُبُراً[١] عن الجواب، وذلك في الكلام الخالي عن الفائدة دون ما يجري من غير قصدٍ؛ ولأنّ فساد ما يجري من غير قصدٍ باعتبار معنًىٰ في المحلّ ـ وهو القلب ـ الذي هو السّبب الباعث علىٰ التّكلّم، وفسادُ ما لا فائدة فيه باعتبار معنًىٰ في نفس الكلام، فكان هو أقربَ إلىٰ الحقيقة، فيُحمل اللّفظ عليه عند الإطلاق.

وكذلك اختلفوا في العقد، فقال الخصم: العقد عبارةٌ عن القصد[٢]؛ فإنّ العزيمة سمّيت عقيدةً.

وقلنا: العقد اسمٌ لربط كلامٍ بكلامٍ[٣] ـ نحو: ربط لفظ اليمين بالخبر الذي فيه رجاء الصّدق ـ لإيجاب حكمٍ[٤]، وهو الصّدق منه، وكذلك ربط البيع بالشّراء لإيجاب حكمٍ وهو المِلك، فكان ما قلناه أقرب إلىٰ الحقيقة؛ لأنّ الكلمة باعتبار الوضع من: عقدِ الحبل وهو شدّ بعضه ببعضٍ، وضدُّه الحَلّ، منه تقول العرب: يا عاقدُ اذكر حَلًّا[٥].

وقال القائل[٦]:

ولِقلبِ المحبِّ حَلٌّ وعقدُ

ثمّ يستعار لربط الإيجاب بالقبول علىٰ وجهٍ ينعقد أحدهما بالآخر حكماً،

---

(١) في (ط): (صبروا).

(٢) ينظر: إعانة الطالبين ٤/٣١٠، الإقناع للشربيني ٢/٦٠٣.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٨، تبيين الحقائق ٣/١٠٩.

(٤) في (ط) زيادة: (بكلام).

(٥) قالها أكثم بن صيفي في قصةٍ له مع بني أخيه الثلاثة: الكلب، والذئب، والسبع. ينظر: جمهرة الأمثال ٢/٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٦) البيت لا يعرف له قائلٌ. ينظر: طلبة الطلبة (ص: ١٦٨).

فيسمّى عقداً، ثمّ يستعار لما يكون سبباً لهذا الرّبط وهو عزيمة القلب، فكان ذلك دون العقد الذي هو ضدّ الحَلّ فيما وضع الاسم له، فحملُه عليه يكون أحقّ.

ومن ذلك: ما قلنا في قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: إنّها الحِيَض دون الأطهار[١]؛ لأنّ اللّفظ إمّا أن يكون مأخوذاً من القروء[٢] الذي هو الاجتماع[٣]، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨].

قال القائل[٤]:

هِجَانُ اللّون لم تقرأ جنيناً

وهذا المعنى في الحيض أحقّ؛ لأنّ معنى الاجتماع في قطرات الدّم على وجهٍ لا بدّ منه ليكون حيضاً؛ فإنّه ما لم تمتدّ رؤية الدّم لا يكون حيضاً، وإن كان الدّم يجتمع في حالة الطّهر في رحمها، فالاسم حقيقةٌ للدّم المجتمع.

ثمّ زمانه يسمّى به مجازاً وإن كان مأخوذاً من الوقت المعلوم، كما قال القائل[٥]:

إذا هبّت لقارئها الرّياحُ

---

(١) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ١/٤٦٠، المبسوط ٦/١٣، بدائع الصنائع ٣/١٩٣، الهداية ٢/٢٨.

(٢) في (ف)، (د)، (ط): (القرء).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ٩/٢٠٩، مقاييس اللغة ٥/٧٨.

(٤) البيت لعمرو بن كلثوم، وصدره: ذراعي عيطلٍ أدماء بكرٍ. ينظر: تهذيب اللغة ٢/٩٨، جمهرة اللغة ١/٢٨٤.

(٥) البيت لمالك بن الحارث الهذلي، أو لتأبط شراً، وصدره: كرهت العقر عقر بني شليلٍ. ينظر: غريب الحديث للخطابي ١/٦٩٧، معجم البلدان ٤/١٣٦.

وقال آخر[1]:

له قروءٌ كقروء[2] الحائض

فذلك بزمان الحيض أليق ؛ لأنّه هو الوقت المعلوم الذي يُحتاج إلى إعلامه لمعرفة ما تعلّق به من الأحكام.

وإن كان مأخوذاً من معنى الانتقال ، كما يقال: قرأ النّجم ، إذا انتقل[3] ؛ فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطّهر ؛ إذ الطّهر أصلٌ.

فباعتبار صيغة اللّفظ تبيّن أنّ حمله على الحيض أحقّ.

وكذلك لفظ النّكاح ، فإنّما نحمله على الوطء[4] ، والخصمُ على العقد[5] ، وما قلناه أحقّ ؛ لأنّ الاسم في أصل الوضع لمعنى الضّمّ والالتزام ، يقول القائل: انكِح الصّبر ، أي: التزِمه وضمَّه إليك.

ومعنى الضّمّ في الوطء يتحقّق بما يحصل من معنى الاتّحاد بين الواطئينِ

---

(١) البيت لا يعرف له قائلٌ ، وصدره: يا رب ذي ضغنٍ علي فارض ، يريد: أن عداوته لأوقاتٍ كما يأتي الحيض لأوقاتٍ. ينظر: غريب الحديث لابن قتيبة ١/٢٠٦ ، لسان العرب ، مادة: فرض ٧/٢٠٥.

(٢) في (ط): (قرءٌ كقرء).

(٣) في تاج العروس ، مادة: قرأ ١/٣٦٩: وأقرأ النجم غاب أو حان مغيبه ، ويقال: أقرأت النجوم: تأخر مطرها. وانظر: تهذيب اللغة ٩/٢١٠ ، جمهرة اللغة ٢/١٠٨٩.

(٤) ينظر: المبسوط ٤/١٩٢ ، البحر الرائق ٣/٨٢ ، تبيين الحقائق ٢/٩٥ ، حاشية ابن عابدين ٣/٥ ـ ٦.

(٥) ينظر: دقائق المنهاج (ص: ٦٧) ، فتح الوهاب ٢/٥٣ ، كفاية الأخيار (ص: ٣٤٥) ، غاية البيان (ص: ٢٤٦).

عند ذلك الفعل، ولهذا يسمّىٰ جماعاً، ثمّ العقد يسمّىٰ نكاحاً باعتبار أنّه سببٌ يُتوصّل به إلىٰ ذلك الضّمّ، فبالتّأمّل في صيغة اللّفظ يتبيّن أنّ الوطء أحقُّ به، إلا في الموضع الذي يتعذّر حمله عليه، فحينئذٍ يُحمل علىٰ ما هو مجازٌ عنه، وهو العقد.

وهذا هو الحكم في كلّ لفظٍ محتملٍ للحقيقة والمجاز[1]: أنّه إذا تعذّر حملُه علىٰ الحقيقة يُحمل علىٰ المجاز لتصحيح الكلام، وهذا التّعذّر إمّا لعدم الإمكان، أو لكونه مهجوراً عرفاً، أو لكونه مهجوراً شرعاً.

فالذي هو متعذّرٌ نحو: ما إذا حلف أن لا يأكل من هذه النّخلة أو من هذه الكَرمة؛ فإنّ يمينه تنصرف إلىٰ الثّمرة[2]؛ لأنّ ما هو الحقيقة في كلامه متعذّرٌ.

وأمّا المهجور عرفاً فنحو: ما إذا حلف أن لا يشرب من هذه البئر؛ فإنّه ينصرف يمينه إلىٰ الشّرب من ماء البئر[3]؛ لأنّ الحقيقة ـ وهو الكرع في البئر ـ مهجورةٌ

واختلف مشايخنا أنّه إذا كرع هل يحنث[4]؟

فمنهم من يقول: يحنث أيضاً[5]؛ لأنّ الحقيقة لا تتعطّل وإن حُمل اللّفظ علىٰ المجاز، وسواءٌ أخَذ الماءَ في كوزٍ وشربه، أو كرع في البئر فقد شرب ماء البئر؛ فيحنث.

(١) انظر المسألة في: نفائس الأصول ٢/٢٨٨، وشرح تنقيح الفصول ١/٣٩٠، البحر المحيط ٣/١٠٣، الإبهاج، للسبكي ١/٣١٦، نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٥، المحصول، للرازي ١/٣٤٢.

(٢) ينظر: الهداية ٢/٩٧، البحر الرائق ٤/٣٤٥، الدر المختار ٣/٧٦٧.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٦٧، الفتاوىٰ الهندية ٣/٩٧، مجمع الأنهر ٢/٣٠٠.

(٤) في (ط) زيادة: (أم لا).

(٥) ينظر: فتح القدير ٥/١٣٨، الفتاوىٰ الهندية ٣/٩٧، مجمع الأنهر ٢/٣٠٠.

ومنهم من يقول: لا يحنث[1]؛ لأنّه لمّا صار المجاز مراداً سقط اعتبار الحقيقة.

على ما قال في «الجامع»: لو قال لأجنبيّةٍ: إن نكحتكِ فعبدي حرٌّ؛ ينصرف يمينه إلى العقد دون الوطء[2]، ولو قال لزوجته: إن نكحتكِ؛ ينصرف إلى الوطء دون العقد، حتّى لو أبانها ثمّ تزوّجها لم يحنث ما لم يطأها[3]، ولو قال للمطلّقة الرّجعيّة: إن راجعتكِ؛ ينصرف إلى الرّجعة دون ابتداء العقد[4]، ولو قال للمبانة: إن راجعتكِ؛ ينصرف إلى ابتداء العقد[5].

ولكنّ الأوّل أوجَه، لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في كونه مراداً باللّفظ، بل باعتبار عموم المجاز، وهو شرب ماء البئر بأيّ طريقٍ شَرِبه.

وعلى هذا قلنا: مطلق التّوكيل بالخصومة ينصرف إلى الجواب[6]، وإن كان ذلك مجازاً؛ لأنّ الحقيقة مهجورةٌ شرعاً؛ فإنّ المدّعيَ إذا كان محقّاً فالمدّعى عليه لا يملك الإنكار شرعاً[7]، ولا يجوز له التّوكيل بذلك، فيُحمل اللّفظ على المجاز عند الإطلاق، ثمّ يصحّ منه الإنكار والإقرار باعتبار[8] عموم المجاز،

(١) ينظر: البحر الرائق ٣٥٦/٤، الفتاوى الهندية ٩٧/٣، فتح القدير ١٣٨/٥، مجمع الأنهر ٣٠٠/٢.
(٢) ينظر: الجامع الكبير (ص: ٣٠)، المبسوط ١٨١/٨، تبيين الحقائق ٢٣١/٢، حاشية ابن عابدين ٥/٣.
(٣) ينظر: الفتاوى الهندية ٤٢٥/١، البحر الرائق ٨٢/٣، حاشية ابن عابدين ٨٢٤/٣.
(٤) ينظر: الفتاوى الهندية ٤٦٩/١، البحر الرائق ٥٥/٤.
(٥) ينظر: الفتاوى الهندية ٤٦٩/١، فتح القدير ١٩٢/٣.
(٦) ينظر: المبسوط ١٧٣/٢٦، بدائع الصنائع ٢٢/٦، البحر الرائق ١٨١/٧.
(٧) ينظر: المبسوط ٥/١٩، تبيين الحقائق ٢٨٠/٤.
(٨) في (ط)، (د) زيادة: (معنى).

وهو أنّه جوابٌ للخصم.

ومن حلف أن لا يكلّم هذا الصّبيّ، فكلّمه بعدما صار شيخاً؛ يحنث[1]؛ باعتبار أنّ الحقيقة مهجورةٌ شرعاً؛ فإنّ الصِّبا سببٌ للتّرحّم شرعاً لا للهجران، فيتعيّن المجاز لهذا.

وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى[2].

(١) ينظر: الهداية ٨٠/٢، البحر الرائق ٣٤٥/٤، الدر المختار ٧٦٨/٣.

(٢) في (ط)، (ف) زيادة: (والله أعلم).

بَاب
بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه[1]

قال ﷺ: اعلم بأنّ الكلام عند العرب: اسمٌ، وفعلٌ، وحرفٌ[2].

وكما يتحقّق معنىٰ الحقيقة والمجاز في الأسماء والأفعال فكذلك يتحقّق في الحروف، فمنه ما يكون مستعمَلاً في حقيقته، ومنه ما يكون مجازاً عن غيره، وكثيرٌ من مسائل الفقه تترتّب علىٰ ذلك، فلا بدّ من بيان هذه الحروف وذِكر الطّريق في تخريج المسائل عليها.

وأولىٰ[3] ما نبدأ به من ذلك[4] حروف العطف.

والأصل فيه: **حرف الواو**، فلا خلاف أنّه للعطف، ولكن عندنا هو للعطف مطلقاً، فيكون موجَبه الإشراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر، من غير أن يقتضيَ مقارَنةً أو ترتيباً[5]، وهو قول أكثر أهل اللّغة[6].

وقال بعض أصحاب الشّافعيّ ﷺ: إنّه موجِبٌ للتّرتيب[7]، وقد ذكر ذلك

---

(١) هذا الباب لم يبحثه الدبوسي في تقويم أصول الفقه.

(٢) ينظر: الكتاب لسيبويه ١/١٣، المقتضب ١/٣، الأصول في النحو ١/٣٦.

(٣) في (ط): (فأولىٰ)، وفي (د): (فأول).

(٤) قوله: (ذلك) ليس في (ك)، والمثبت من بقية النسخ.

(٥) ينظر: الفصول ١/٧٣، أصول الشاشي ١/١٨٩، كشف الأسرار ٢/١٦١، التقرير والتحبير ٢/٥٣.

(٦) ينظر: الفصول المفيدة في الواو المزيدة (ص: ٦٧)، مغني اللبيب (ص: ٤٦٤)، همع الهوامع ٣/١٨٥.

(٧) ينظر: قواطع الأدلة ١/٣٦، الإبهاج ١/٣٣٨، تخريج الفروع علىٰ الأصول (ص: ٥٣)، البحر المحيط ٢/٥.

الشّافعيّ في أحكام القرآن[1]، ولذلك[2] جَعل التّرتيب ركناً في الوضوء؛ لأنّ في الآية عطفُ اليد على الوجه بحرف الواو، فيجب التّرتيب بهذا النصّ.

ألا ترى أنّ الصّحابة رضي الله عنهم لمّا سألوا رسول الله ﷺ عند السّعي بأيّهما: نبدأ قال: «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى»[3]، يريد به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾ [البقرة: ١٥٨]، ففي هذا تنصيصٌ[4] أنّ موجَب الواو التّرتيب، وما وجب ترتيب السّجود على الرّكوع إلا بقوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧].

ولكنّا نقول: هذا من باب اللّسان، فطريق معرفته التّأمّلُ في كلام العرب وفي الأصول الموضوعة عند أهل اللّغة، بمنزلة ما لو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم الشّرع يكون طريقُهُ التّأمّلُ في النّصوص من الكتاب والسّنّة والرّجوعُ إلى

---

(١) قال العلائي في الفصول المفيدة (ص: ٦٩): والحق أن ذلك ليس قولاً له، بل هو وجهٌ في المذهب قال به جماعةٌ من الأصحاب، والذي قاله الإمام الشافعي في آية الوضوء ما هو نصه أحكام القرآن (ص: ٤٤): وتوضأ رسول الله ﷺ كما أمر الله، وبدأ بما بدأ الله به، فأشبه والله أعلم أن يكون على المتوضئ شيئان: يبدأ بما بدأ الله به ثم رسوله ﷺ، ويأتي به على إكمال ما أمر الله به، ثم شبهه بقول الله ﷻ ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وبدأ رسول الله ﷺ بالصفا، وقال: نبدأ بما بدأ الله به. قال الشافعي رحمه الله: وذكر الله اليدين والرجلين معاً، فأحب أن يبدأ باليمنى، وإن بدأ باليسرى فقد أساء ولا إعادة عليه، هذا لفظه، وليس فيه أنه أخذ الترتيب من مجرد الآية، بل منها مع فعل النبي ﷺ له مرتباً مع قوله ﷺ في السعي: «نبدأ بما بدأ الله به»، وهذا فيه إشارةٌ إلى ما قاله سيبويه: إن العرب يقدمون في كلامهم ما هم به أهم، وببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم.

(٢) في (ط): (وكذلك).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٣/٣٩٤، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب الحج، باب الدعاء على الصفا (٣٩٦٨) من حديث جابرٍ رضي الله عنه، وصوب الحافظ ابن حجرٍ في التلخيص الحبير ٢/٢٥٠ رواية من رواه بالنون نبدأ.

(٤) في (ط) زيادة: (على).

أصول الشّرع.

وعند التّأمّل في كلام العرب وأصول أهل اللّغة يتبيّن أنّ الواو لا توجِب التّرتيب؛ فإنّ القائل يقول: جاءني زيدٌ وعمرٌو، يُفهم من هذا الإخبار مجيئُهما من غير مقارنةٍ ولا ترتيبٍ، حتّىٰ يكون صادقاً في خبره سواءٌ جاءه عمرٌو أوّلاً ثمّ زيدٌ، أو زيدٌ ثمّ عمرٌو، أو جاءا معاً.

وكذلك وضعوا الواو للجمع مع النّون، يقولون: جاءني الزّيدون، أي: زيدٌ وزيدٌ وزيدٌ، والقائل يقول: لا تأكل السّمك وتشربَ اللّبن، فيُفهم منه المنع من الجمع بينهما دون التّرتيب، علىٰ ما قال القائل[1]:

لا تنهَ عن خُلقٍ وتأتي مثلَه[2]

ولو وُضع مكان الواو هنا الفاء لم يكن الكلام مستقيماً، فالفاء يوجب ترتيباً من حيث إنّه للتّعقيب مع الوصل، فلو كان ذلك موجَب الواو[3] لم يختلّ الكلام بذكر الفاء مكانه.

وكذلك يتبدّل الحكم أيضاً إذا ذُكر الواو مكان الفاء؛ فإنّ من يقول لامرأته: إن دخلتِ الدّار وأنتِ طالقٌ؛ تَطلُق في الحال[4]، فلو كان موجَب الواو التّرتيبُ لكان هو بمنزلة الفاء، فينبغي أن يتأخّر الطّلاق إلىٰ وجود الشّرط.

(١) البيت ينسب لأبي الأسود الدؤلي، وللمتوكل الكناني، وللأخطل. ينظر: المثل السائر ٢/٣٧٠، الحماسة البصرية ٢/١٥، خزانة الأدب ٨/٥٦٧.

(٢) في (ط)، (د) زيادة: (عارٌ عليك إذا فعلتَ عظيمُ)، وبهامش (ك): (آخره: عارٌ عليك إذا فعلتَ عظيمُ).

(٣) في (ط): (الترتيب).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٢٤، الفتاوىٰ الهندية ١/٤٢٠، فتح القدير ٤/١٢٢.

وأمّا من حيث الوضع لغةً: فلأنّهم وضعوا كلّ حرفٍ ليكون دليلاً على معنًى مخصوصٍ، كما فعلوا في الأسماء والأفعال، فالاشتراك لا يكون إلا لغفلةٍ من الواضع أو لعذرٍ، وتكرارُ اللّفظ لمعنًى واحدٍ يوجب إخلاءه عن الفائدة كما قرّرنا، فلا يليق ذلك بالحكمة.

ثمّ إنّهم وضعوا الفاء للوصل مع التّعقيب[1]، و«ثمّ» للتّعقيب مع التّراخي[2]، و«مع» للقِران[3]، فلو قلنا بأنّ الواو يوجِب القِرانَ أو التّرتيب؛ كان تكراراً باعتبار أصل الوضع، ولو قلنا بأنّه[4] يوجب العطف مطلقاً؛ كان[5] لفائدةٍ جديدةٍ باعتبار أصل الوضع.

ثمّ يتنوّع هذا العطف أنواعاً، لكلّ نوعٍ منه حرفٌ خاصٌّ، ونظيره من الأسماء: الإنسانُ؛ فإنّه للآدميّ مطلقاً، ثمّ يتنوّع أنواعاً، لكلّ نوعٍ منه اسمٌ خاصٌّ بأصل الوضع، والتّمرُ كذلك.

وهو نظير ما قلنا في اسم الرّقبة: إنّه للذّات مطلقاً من غير أن يكون دالًّا على معنى التّقيُّد بوصفٍ، فكذلك الواو للعطف مطلقاً باعتبار أصل الوضع.

ولهذا قلنا: المنصوص عليه في آية الوضوء: الغَسلُ والمسح من غير ترتيبٍ ولا قِرانٍ، ثمّ كان التّرتيب باعتبار فعل رسول الله ﷺ، وذلك للإكمال، فيتأدّى

(١) ينظر: حروف المعاني (ص: ٣٩)، مغني اللبيب (ص: ٢١٣ ـ ٢١٤)، همع الهوامع ٣/١٩٢.
(٢) ينظر: حروف المعاني (ص: ١٦)، مغني اللبيب (ص: ١٥٨)، همع الهوامع ٣/١٩٥.
(٣) ينظر: مغني اللبيب (ص: ٤٣٩)، همع الهوامع ٢/٢٢٨.
(٤) في (ط): (أنه).
(٥) في (ط): (لكان).

الرّكن بما هو المنصوص، وتتعلّق صفة الكمال بمراعاة التّرتيب فيه(١).

وكذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧]، فإنّا ما عرفنا التّرتيب بهذا النّصّ؛ إذ النّصوص فيه متعارضةٌ فإنّه تعالىٰ قال: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٤٣]، ولكن مراعاة ذلك التّرتيب بكون الرّكوع مقدّمةَ السّجود والقيامِ مقدّمةَ الرّكوع علىٰ ما نبيّنه في موضعه(٢).

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾ [البقرة: ١٥٨]، فإنّ مراعاة التّرتيب بينهما ليس باعتبار هذا النصّ، ففي النّصّ بيانُ أنّهما من شعائر الله، ولا ترتيب في هذا، وإنّما قال رسول الله ﷺ: «ابدؤوا بما بدأ الله تعالىٰ» علىٰ وجه التّقريب إلىٰ الأفهام، لا لبيان أنّ الواو توجب التّرتيب؛ فإنّ الذي يسبق إلىٰ الأفهام في مخاطبات العباد أنّ البداية تدلّ علىٰ زيادة العناية، فيظهر بها نوع قوّةٍ صالحةٍ للتّرجيح.

ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن أوصىٰ بقُرَبٍ لا يسع الثّلثُ لها: فإنّه يُبدأ بما بدأ به الموصي إذا استوت في صفة اللّزوم(٣)؛ لأنّ البداية تدلّ علىٰ زيادة الاهتمام.

وقد زعم بعض مشايخنا أنّ معنىٰ التّرتيب يترجّح في العطف الثّابت بحرف الواو في قول أبي حنيفة(٤)، وفي قول أبي يوسف ومحمّدٍ رحمهما الله(٥) يترجّح

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢١، الهداية ١/١٣، البحر الرائق ١/٢٨.
(٢) في (ف)، (د)، (ط) زيادة: (إن شاء الله).
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٣٧١، فتح القدير ٣/١٥٦، تبيين الحقائق ٦/١٩٨، البحر الرائق ٨/٥٠٣.
(٤) ينظر: كشف الأسرار ٢/١٦٧، شرح التلويح ١/١٨١ ١/١٨٣، التقرير والتحبير ٢/٥٣.
(٥) في (ف): (وفي قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله).

معنى القِران[1].

وخرّجوا على هذا: ما إذا قال لامرأته ولم يَدخل بها: إن دخلتِ الدّار فأنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ، فدخلت؛ فإنّها تَطلُق واحدةً عند أبي حنيفة رحمه الله باعتبار أنّه مترتِّبٌ وقوعُ الثّانية على الأولى، وهي تَبِين بالأولى لا إلى عِدّةٍ، وعندهما: تقع الثّلاث عليها باعتبار أنّهنّ يقعن[2] عند الدّخول معاً[3].

وهذا غلطٌ؛ فلا خلاف بين أصحابنا أنّ الواو للعطف مطلقاً، إلا أنّهما يقولان: موجَبه الإشراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر.

وقوله: إن دخلتِ الدّار فأنت طالقٌ، جملةٌ تامّةٌ، وقوله: وطالقٌ، جملةٌ ناقصةٌ؛ لأنّه ليس فيها ذكر الشّرط، فباعتبار العطف يصير الخبر المذكور في الجملة التّامّة كالمعاد في الجملة النّاقصة، فيتعلّق كلُّ تطليقةٍ بالدّخول بلا واسطةٍ، وعند الدّخول ينزلن جملةً، كما لو كرّر ذكر الشّرط مع كلّ تطليقةٍ.

ألا ترى أنّه إذا قال: جاءني زيدٌ وعمرٌو؛ كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم من قوله: جاءني زيدٌ، جاءني عمرٌو.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: الواو للعطف، وإنّما يتعلّق الطّلاق بالشّرط، كما علّقه، وهو علّق الثّانيةَ بالشّرط بواسطة الأولى؛ فإنّ من ضرورة العطف هذه الواسطة، فالأولى تتعلّق بالشّرط بلا واسطةٍ، والثّاني بواسطة الأولى[4]، بمنزلة

---

(١) ينظر: كشف الأسرار ٢/١٦٧، شرح التلويح ١/١٨١ ١/١٨٣، التقرير والتحبير ٢/٥٣.
(٢) في (ط)، (ف) زيادة: (جملةً).
(٣) ينظر: المبسوط ٦/١٢٧، بدائع الصنائع ٣/١٣٨، الفتاوى الهندية ١/٣٧٤.
(٤) في (ف): (الأول).

القنديل المعلّق بالحبل بواسطة الحلق، ثمّ عند وجود الشّرط ينزل ما تعلّق، فينزل كما تعلَّق.

ولكن فيما[1] يقولان: هذا أنْ لو كان المتعلِّق بالشّرط طلاقاً، وليس كذلك، بل المتعلِّق ما سيصير طلاقاً عند وجود الشّرط إذا وصل إلىٰ المحلّ، فإنّه لا يكون طلاقاً بدون المحلّ، ثمّ هذه الواسطة في الذِّكر، فتتفرّق به أزمنة التّعليق، وذلك لا يوجب التّفرّق في الوقوع، كما لو كرّر الشّرط في كلّ تطليقةٍ وبينهما أيّامٌ.

وما[2] قاله أبو حنيفةٌ ﵀ أقرب إلىٰ مراعاة حقيقة اللّفظ، ومعلومٌ أنّه عند وجود الشّرط ذلك الملفوظُ به يصير طلاقاً، فإذا كان من ضرورة العطف إثباتُ هذه الواسطة ذِكراً؛ فعند[3] وجود الشّرط يصير كذلك[4] طلاقاً واقعاً، ومن ضرورة تفرُّق الوقوع أن لا يقع إلا واحدةٌ؛ فإنّها[5] تَبِينُ به لا إلىٰ عِدّةٍ، كما لو نجَّز فقال: أنتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ.

وقال مالكٌ في التّنجيز أيضاً: تَطلُق ثلاثاً[6]؛ لأنّ الواو توجب المقارنة؛ ألا ترىٰ أنّه لو قال: أنتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ إن دخلتِ الدّار؛ تَطلُق ثلاثاً عند

---

(١) في (ط)، (ف): (ولكنهما).

(٢) في (ف): (فما).

(٣) في (ط)، (ف): (فإن عند).

(٤) في (ط): (ذلك).

(٥) في (ط)، (ف): (فإن هذا).

(٦) ينظر: الكافي (ص: ٢٦٧)، التاج والإكليل ٤/٥٨ ـ ٥٩، شرح الخرشي ٤/٤٩ ـ ٥٠، مواهب الجليل ٤/٥٩.

الدّخول جملةً.

وهذا غلطٌ؛ فإنّ للقِران حرفاً موضوعاً، وهو «مع»، فلو حملنا الواو عليه كان تكراراً، وإذا أَخّر الشّرط في التّعليق إنّما تَطلُق ثلاثاً لا بهذا المعنىٰ، بل لأنّ الأصل في الكلام المعطوف أنّه متىٰ كان في آخره ما يغيّر موجَب أوّله، توقَّف أوّله علىٰ آخره.

ولهذا لو ذَكر استثناءً في آخر الكلام بطل الكلّ به[1]، فكذلك إذا ذَكر شرطاً لأنّ بالتّعليق بالشّرط يتبيّن أنّ المذكور أوّلاً ليس بطلاقٍ، وإذا توقّف أوّله علىٰ آخره تعلَّق الكلّ بالشّرط جملةً، وإذا كان الشّرط سابقاً فليس في آخر الكلام ما يغيّر موجَب أوّله.

وكذلك في التّنجيز؛ فإنّ الأوّل طلاقٌ سواءٌ ذَكر الثّاني أو لم يذكر، وإذا لم يتوقّف أوّله علىٰ آخره بانت بالأولىٰ، فلغا[2] الثّانيةُ والثّالثة؛ لانعدام محلّ الوقوع، لا لفسادٍ في التّكلّم أو العطف.

ثمّ علىٰ قول أبي يوسف ﷺ تقع الأولىٰ قبل أن يفرغ من التّكلّم بالثّانية، وعند محمّدٍ عند الفراغ من التّكلّم بالثّانية تقع الأولىٰ؛ لجواز أن يُلحِق بكلامه شرطاً أو استثناءً مغيِّراً.

---

(١) أي: بطل الاستثناء. ينظر: المبسوط ٩٢/٦، بدائع الصنائع ١٥٥/٣، مجمع الأنهر ٧٢/٢، وفيه: واختلفوا في استثناء الكل، قال بعضهم: هو رجوعٌ، وقال بعضهم: هو استثناءٌ فاسدٌ، وليس برجوعٍ، وهو الصحيح، وقد قالوا: إنما يجوز استثناء الكل من الكل إذا كانه بعين ذلك اللفظ، وأما إذا استثنىٰ بغيره كما إذا قال: كل نسائي طوالقٌ إلا فاطمة، وزينب، وهند، فيجوز، ولا تطلق واحدةٌ منهن.

(٢) في (ط): (فلغت).

وما قاله أبو يوسف أحقّ ؛ فإنّه ما لم يقع الطّلاق لا يفوت المحلّ ، فلو كان وقوع الأولىٰ بعد الفراغ من التّكلّم بالثّانية لوقعا جميعاً ؛ لوجود المحلّ مع صحّة[1] التّكلّم بالثّانية .

وعلىٰ هذا قال زفر ﷺ: لو قال لغير المدخول بها: أنتِ طالقٌ واحدةً وعشرين ؛ تَطلُق واحدةً[2] ؛ لأنّ الواو للعطف ، فتَبِينُ بالواحدة قبل ذكر العشرين .

ولكنّا نقول: تلك كلمةٌ واحدةٌ حكماً ؛ لأنّه لا يمكنه أن يعبِّر عن هذا العدد بعبارةٍ أوجز من هذا ، وعطفُ البعض علىٰ البعض يتحقّق في كلمتين لا في كلمةٍ واحدةٍ ، فإنّما يقع هاهنا عند تمام الكلام ، فتَطلُق ثلاثاً[3] ، كما لو قال: واحدةً ونصفاً ؛ تَطلُق ثِنتين[4] ؛ لأنّه ليس لِما صرّح به عبارةٌ أوجزُ من ذلك ، فكانت كلمةً واحدةً حكماً[5] .

وعلىٰ هذا الأصل ما قال في «الجامع»: لو تزوّج أَمَتين[6] بغير إذن مولاهما

(١) في (د): (صفة).
(٢) ينظر: المبسوط ٦/١٣٤ ، بدائع الصنائع ٣/١٤١ ، فتح القدير ٤/٥٥ ـ ٥٦ .
(٣) ينظر: المبسوط ٦/١٣٤ ، بدائع الصنائع ٣/١٤١ ، تبيين الحقائق ٢/٢١٣ .
(٤) ينظر: المبسوط ٦/١٣٤ ، بدائع الصنائع ٣/١٤١ ، تبيين الحقائق ٢/٢١٣ ، وفي البدائع ٣/٩٨: ولو قال: أنت طالقٌ طلقةً واحدةً ونصف ، أو واحدةً وثلثاً ، طلقت اثنتين ؛ لأن البعض من تطليقةٍ تطليقةٌ كاملةٌ ، فصار كأنه قال: أنت طالقٌ اثنتين ، بخلاف ما إذا قال: أنت طالقٌ واحدةً ونصفها ، أو ثلثها ، أنه لا يقع إلا واحدةً ؛ لأن هناك أضاف النصف إلىٰ الواحدة الواقعة ، والواقع لا يتصور وقوعه ثانياً ، وهنا ذكر نصاً منكراً غير مضافٍ إلىٰ واقعٍ ، فيكون إيقاع تطليقةٍ أخرىٰ . اهـ ، قال ابن عابدين في الحاشية ٣/٢٥٩: اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تقع تطليقتان ، وقال بعضهم: واحدةٌ اهـ .
(٥) في (ط) زيادة: (وعند زفر تطلق واحدةً).
(٦) قال القاضي صدر الشريعة في التوضيح ١/١٨٥: هكذا وضع المسألة في أصول شمس الأئمة ، وأما فخر الإسلام رحمه الله تعالىٰ فقد وضع المسألة هكذا: زوج رجلٌ أمتين من رجلٍ بغير إذن=

ثمّ أعتقهما المولىٰ معاً ؛ جاز نكاحهما[1] .

ولو قال: أعتقتُ هذه وهذه ؛ جاز نكاح الأولىٰ وبطل نكاح الثّانية[2] ؛ لأنّه ليس في آخِر كلامه ما يغيّر موجَب[3] أوّله ، فنكاحُ الأولىٰ صحيحٌ ، أَعتق الثّانيةَ أو لم يُعتِق ، وبنفوذ العتق في الأولىٰ تنعدم مُحِلِّيّة النّكاح في حقّ الثّانية ؛ لأنّ الأمَة ليست من المُحلَّلات مضمومةً إلىٰ الحرّة .

ويمثله[4] لو زَوّج منه رضيعتين في عقدين بغير رضاه ، فأرضعتهما امرأةٌ ، ثمّ أجاز الزّوج نكاحهما معاً ؛ بطل نكاحهما ، ولو قال: أجزتُ نكاح هذه وهذه ؛ يَبطل نكاحهما أيضاً ؛ لأنّ في آخِر كلامه ما يغيّر موجَب أوّله ؛ فإنّ بآخِر الكلام يَثبت الجمعُ بين الأختين نكاحاً ، وذلك مبطلٌ لنكاحهما ، فتوقّف أوّل الكلام علىٰ آخره .

= مولاهما وبغير إذن الزوج ، فقوله: بغير إذن الزوج لا حاجة إلىٰ التقييد به ، وعلىٰ تقدير أن يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج ؛ إذ لا يجوز أن يتولىٰ الفضولي الواحد طرفي النكاح ، وقد قيد في الحواشي كون نكاح الأمتين بعقدٍ واحدٍ اتباعاً لوضع المسألة في الجامع الكبير ، ولا حاجة لنا إلىٰ التقييد به ؛ إذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقدٍ واحدٍ أو بعقدين ، وفي الجامع الكبير قيد المسألة بعقدٍ واحدٍ لأنه نظم كثيراً من المسائل في سلكٍ واحدٍ ، وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين ، كما إذا كان نكاح الأمتين برضىٰ المولىٰ وبرضاهما دون رضا الزوج ؛ فإن هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين ، فلأجل هذا الغرض قيد بعقدٍ واحدٍ ، وإن أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير .

(١) ينظر: الجامع الكبير (ص: ١٠٦)، المبسوط ١٢٨/٦ ، الفتاوىٰ الهندية ٣٠١/١ ، البحر الرائق ٢٠٥/٣ .

(٢) ينظر: المبسوط ١٢٨/٦ ، الفتاوىٰ الهندية ٣٠١/١ ، البحر الرائق ٢٠٥/٣ .

(٣) في (ف): (ما يوجب).

(٤) في (ط): (ومثله).

وكان الفرّاء يقول: الواو للجمع، والمجموع بحرف الواو كالمجموع بكناية الجمع(١).

وعندنا: الواو للعطف والإشراك، على أن يصير كلّ واحدٍ من المذكورينِ كأنّه مذكورٌ وحده، لا على وجه الجمع بينهما ذِكراً.

وبيان هذا: فيما إذا كان لرجلٍ ثلاثة أعبُدٍ فقال: هذا حرٌّ، أو هذا، وهذا؛ فإنّه يخيَّر في الأوّلينِ، ويَعتِق الثّالث عيناً(٢)، كأنّه قال: هذا حرٌّ أو هذا حرٌّ، وهذا حرٌّ.

وعند الفرّاء يخيَّر، فإن شاء أوقع العتق على الأوّل، وإن شاء على الثّاني والثّالث؛ لأنّه جَمع بينهما بحرف الواو، فكأنّه جمع بكناية الجمع فقال: هذا حرٌّ أو هذان(٣).

واستدَلّ بما قال في «الجامع»: رجلٌ مات وترك ثلاثة أعبُدٍ قيَمهم سواءٌ، وترك ابناً فقال الابن: أعتقَ والدي هذا في مرضه وهذا وهذا؛ يَعتِق من كلّ واحدٍ منهم ثُلثه، بمنزلة ما لو قال: أعتَقَهم(٤).

(١) الذي وقفت عليه منقولاً عن الفراء أنها تفيد الترتيب حيث يتعذر الجمع. قال أبو الحسين البصري في المعتمد ٣٥/١: هذا يدل على أنه جعلها للترتيب لأجل دلالةٍ وهو تعذر الجمع، وفي هذا موافقة أهل اللغة، وإذا ثبت أن ظاهرها لا يقتضي الترتيب لم يكن تعذر الجمع دليلاً على وجوب الترتيب؛ لأنه يمكن أن يتقدم السجود على الركوع، ولو أفادت الترتيب بظاهرها إذا تعذر الجمع لأفادته إذا صح الجمع وصح الترتيب. وانظر: الفروق ١٩١/١ ـ ١٩٢، البحر المحيط ٨/٢.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ١٠٥/٤، الهداية ٨٩/٢، فتح القدير ١٧٢/٥، البحر الرائق ٣٧٤/٤.

(٣) في (ط): (وهذان).

(٤) ينظر: الجامع الكبير (ص: ٢٨٧)، المبسوط ٤٢/٢٨، تبيين الحقائق ٢١٣/٢.

ولو قال: أَعتَق هذا، وسكت، ثمّ قال: وهذا، وسكت[1]، ثمّ قال: وهذا؛ يَعتِق الأوّلُ كلّه، ومن الثّاني نصفُه، ومن الثّالث ثلثُه[2].

ولكنّا نقول: لا وجه لتصحيح كلامه علىٰ ما قاله الفرّاء؛ لأنّ خبر المثنّىٰ غير خبر الواحد، يقال للواحد: حرٌّ، وللاثنين: حرّان، والمذكور في كلامه من الخبر قولُه: حرٌّ، فإذا لم نجعل كأنَّ كلَّ واحدٍ من الآخرين منفردٌ بالذّكر؛ لا يصلح أن يكون الخبر المذكور خبراً لهما، والعطف للاشتراك في الخبر، لا لإثبات خبرٍ آخر به، وإذا جعلنا الثّالث كالمنفرد بالذّكر صار كأنّه قال: أحد هذين حرٌّ وهذا، فيكون فيه ضمُّ الثّالث إلىٰ المعتَق من الأوّلينِ، لا إلىٰ غير المعتَق؛ فلهذا عَتَق الثّالث.

ومسألة «الجامع» إنّما تُخرَّج علىٰ[3] الأصل الذي بينّا، فإنّ في آخر كلامه ما يغيّر موجَب أوّله؛ لأنّ موجَب أوّل الكلام عِتقُ الأوّل مجّاناً بغير سعايةٍ، ويتغيّر ذلك بآخر كلامه عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنّ المستسعىٰ بمنزلة المكاتَب[4]، فيتغيّر حكم أصل العتق، وعندهما يتغيّر حكم البراءة عن السّعاية، فلهذا توقَّف أوّله علىٰ آخره.

واختلفوا في عطف الجملة التّامّة علىٰ الجملة التّامّة بحرف الواو، نحو ما إذا قال: زينب طالقٌ ثلاثاً وعَمرةُ طالقٌ؛ فإنّما تَطلُق عَمرةُ واحدةً[5]، وكلُّ واحدٍ

(١) في (ط): (ثم سكت).

(٢) ينظر: المبسوط ٢٨/٤٢، تبيين الحقائق ٢/٢١٣.

(٣) في (د) زيادة: (هذا).

(٤) في (ط) زيادة: (عنده)، وينظر: المبسوط ١١/٣٠، بدائع الصنائع ٥/٩٧، النكت مع شرحه للعتابي (ص: ١٠٤).

(٥) ينظر: المبسوط ١٨/١٨٥.

من الكلامين جملةٌ تامّةٌ؛ لأنّه ابتداءٌ وخبرٌ، فالواو بينهما عند بعض مشايخنا لمعنى الابتداء؛ لحُسنِ نظم الكلام، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَمۡحُ ٱللَّهُ ٱلۡبَٰطِلَ﴾ [الشورى: ٢٤]، وقوله تعالى في حكم القذف: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٤ ـ ٥]، فإنّه ابتداءٌ عندنا[١].

قال رضي الله عنه: والأصحّ أنّ هذا الواو للعطف أيضاً عندي، إلا أنّ الاشتراك في الخبر ليس من حكمِ مجرّد العطف، بل باعتبار حاجة المعطوف إليه إذا لم يَذكر خبراً، ولا حاجة إذا ذَكر له خبراً.

ولهذا عند الحاجة جعلنا خبر المعطوف عينَ ما هو خبر المعطوف عليه إذا أمكن لا غيرُه؛ لأنّ الحاجة ترتفع بعين ذلك، حتّى إذا قال لامرأته: أنتِ طالقٌ إن دخلتِ هذه الدّار، وإن دخلتِ هذه الدّار الأخرى؛ فإنّما يتعلّق بدخول الدّار الثّانية تلك التّطليقةُ لا غيرُها، حتّى لو دخلت الدّارين لم تَطلُق إلا واحدةً[٢].

فأمّا إذا تعذّر ذلك بأن يقول: فلانةٌ طالقٌ وفلانةٌ؛ فإنّه يقع على الثّانية غيرُ ما وقع على الأولى[٣]؛ لأنّ الإشراك بينهما في تطليقةٍ واحدةٍ لا يتحقّق، بمنزلة قوله: جاءني زيدٌ وعمرٌو؛ فإنّه إخبارٌ عن مجيء كلّ واحدٍ منهما بفعلٍ على حدةٍ؛ لأنّ مجيئهما بفعلٍ واحدٍ لا يتحقّق.

وعلى هذا الأصل الذي بينّا ـ أنّ الواو لا توجب التّرتيب ـ يُخرَّج ما قال

(١) ينظر: المبسوط ١٢٧/١٦، البحر الرائق ٧٩/٧، حاشية ابن عابدين ١٢٦/٧.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣١/٣، الفتاوى الهندية ٤٢٨/١، حاشية ابن عابدين ٣٦٤/٣.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١٥٨/٣، فتح القدير ٢٢٩/٤، تبيين الحقائق ٢٧١/٢.

في كتاب الصّلاة: وينوي بالتّسليمة الأولىٰ مَن علىٰ يمينه من الحفظة والرّجال والنّساء. فإنّ مراده العطف لا التّرتيب(١).

وكذلك مراده ممّا قال في «الجامع الصّغير»: من الرّجال والنّساء والحفظة؛ فإنّ التّرتيب في النّيّة لا يتحقّق، فعرفنا أنّ مراده بجمعهم(٢): في نيّته(٣).

وقد تكون الواو بمعنىٰ الحال(٤) لمعنىٰ الجمع أيضاً؛ فإنّ الحال يُجامع ذا الحال، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧٣] أي: جاؤوها(٥) حالَ ما تكون أبوابها مفتوحةً(٦).

وعلىٰ هذا قال في المأذون: إذا قال لعبده: أدِّ إليّ ألفاً وأنت حرٌّ؛ إنّه لا يَعتِق ما لم يؤدّ(٧)؛ لأنّ الواو بمعنىٰ الحال، فإنّما جعله حرّاً عند الأداء

وقال في «السّير»: إذا قال: افتحوا الباب وأنتم آمنون؛ أنّهم لا يأمنون ما لم

(١) ينظر: المبسوط ١/٣٠، الهداية ١/٥٢.
(٢) في (ط): (المراد يجمعهم).
(٣) الجامع الصغير بشرحه النافع الكبير (ص: ١٠٥). وقال المصنف في المبسوط ١/٣٠: وقد ذكر الحفظة هنا، وأخر في الجامع الصغير حتىٰ ظن بعض أصحابنا أن ما ذكر هنا بناءً علىٰ قول أبي حنيفة الأول في تفضيل الملائكة علىٰ البشر، وما ذكر في الجامع الصغير بناءً علىٰ قوله الآخر في تفضيل البشر علىٰ الملائكة، وليس كما ظنوا؛ فإن الواو لا توجب الترتيب، ومن سلم علىٰ جماعةٍ لا يمكنه أن يرتب بالنية فيقدم الرجال علىٰ الصبيان، ولكن مراده تعميم الفريقين بالنية. اهـ.
(٤) ينظر: أصول الشاشي (ص: ١٨٩)، كشف الأسرار ٢/١٨١، التقرير والتحبير ٢/٥٩.
(٥) قوله: (أي: جاؤوها) زيادة من (ف)، (د)، (ط).
(٦) وقيل: زائدةً، روي عن جماعةٍ من اللغويين منهم الفراء. ينظر: معاني القرآن للنحاس ٦/١٩٦، زاد المسير ٧/١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٧) ينظر: المبسوط ٢٥/١٣، بدائع الصنائع ٤/٦٢، البحر الرائق ٤/٢٨٠.

يفتحوا(١) ؛ لأنّه أمّنهم حال فتح الباب.

وإذا قال لامرأته: أنتِ طالقٌ وأنتِ مريضةٌ ؛ تَطلُق في الحال(٢) ؛ لأنّ الواو للعطف في الأصل، فلا يكون شرطاً، فإن قال: عنيتُ: إذا مرضتِ ؛ يديَّن فيما بينه وبين الله تعالى(٣) ؛ لأنّه عنى بالواو الحالَ، وذلك محتملٌ، فكأنّه قال: في حال مرضها، وكذلك لو قال: أنتِ طالقٌ وأنتِ تصلّين، أو: وأنتِ مصلّيةٌ(٤).

وقال في المضاربة: إذا قال: خذ هذه الألف، واعمل بها مضارَبةً في البزّ(٥)، فإنّه لا يتقيّد تصرُّفه بالبَزِّ، وله أن يتّجر فيها ما بدا له من وجوه التّجارات(٦) ؛ لأنّ الواو للعطف، فالإطلاق الثّابت بأوّل الكلام لا يتغيّر بهذا العطف.

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ ﵄: إذا قالت المرأة لزوجها: طلِّقني، ولك ألف درهمٍ، فطلّقها ؛ تجب الألف عليها(٧)، وكذلك لو قال الزّوج: أنتِ طالقٌ، وعليكِ ألف درهمٍ، فقبلت ؛ تجب الألف(٨).

---

(١) ينظر: المبسوط ١٤/٢٥، الفتاوى الهندية ١٩٩/٢، البحر الرائق ١٥/٤.

(٢) ينظر: الهداية ٢٣٤/١، البحر الرائق ٩١/٤، حاشية ابن عابدين ٤٥٠/٣.

(٣) ينظر: الهداية ٢٣٤/١، البحر الرائق ٩١/٤، فتح القدير ٢٤/٤، حاشية ابن عابدين ٤٥٠/٣.

(٤) ينظر: المبسوط ١١٧/٦، البحر الرائق ٩١/٤، مجمع الأنهر ١٩/٢، حاشية ابن عابدين ٤٥٠/٣.

(٥) نوع من الثياب، وقيل: الثياب خاصة من أمتعة البيت، وقيل: أمتعة التاجر من الثياب. المصباح المنير (ص: ٤٧ ـ ٤٨).

(٦) ينظر: تحفة الفقهاء ٢٨٦/٣، البحر الرائق ٩١/٤، الفتاوى الهندية ١١٢/٥، حاشية ابن عابدين ٤٥٠/٣.

(٧) ينظر: المبسوط ١٨٠/٦، البحر الرائق ٩٢/٤، بدائع الصنائع ١٥٢/٣، الفتاوى الهندية ٤٩٦/١.

(٨) أي: في قول محمدٍ، وأبي يوسف، ومجاناً عند الإمام، والفتوى على قولهما. ينظر: الهداية

وفيه طريقان لهما:

أحدهما: أنّه استعمل الواو بمعنى الباء مجازاً؛ فإنّ ذلك معروفٌ في القَسَم؛ إذ لا فرق بين قوله: والله، وبين قوله: بالله، وإنّما حملنا على هذا المجاز بدلالة المعاوَضة؛ فإنّ الخُلع[1] عقد معاوضةٍ، فكان هذا بمنزلة ما لو قال: احمل هذا المتاع إلى منزلي، ولك درهمٌ.

والثّاني: أنّ هذا الواو للحال، فكأنّها قالت: طلِّقني في حال ما يكون لك عليّ ألف درهمٍ، وإنّما حملنا على هذا لدلالة المعاوَضة، كما في قوله: أدِّ إليّ ألفاً وأنتِ طالقٌ، بخلاف المضارَبة، فلا معنى لحرف الباء هناك حتّى يُجعل الواوُ عبارةً عنه، ولا يمكن حمله على معنى الحال؛ لانعدام دلالة المعاوضة فيه.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: تَطلُق ولا شيء عليها؛ لأنّ الواو للعطف حقيقةً، وباعتبار هذه الحقيقة لا يمكن أن يُجعل الألف بدلاً عن الطّلاق، فلو جُعل بدلاً إنّما يُجعل بدلالة المعاوَضة، وذلك في الطّلاق زائدٌ؛ فإنّ الطّلاق في الغالب يكون بغير عوضٍ. ألا ترى أنّ بذكر العوض يصير كلامُ الزّوج بمعنى اليمين، حتّى لا يمكنُه أن يرجع عنه قبل قبولها[2].

ولا يجوز تركُ الحقيقة باعتبار دليلٍ زائدٍ على ما وُضع له في الأصل، بخلاف الإجارة؛ فإنّه عقدٌ مشروعٌ بالبدل لا يصحّ بدونه[3]، فأمكن حملُ اللّفظ

٢/١٦، تبيين الحقائق ٢/٢٧١، الدر المختار ٣/٤٥٠.

(١) هو إزالة ملك النكاح بأخذ المال. التعريفات (ص: ١٣٥).

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء ٢/١٩٩ ـ ٢٠٠، البحر الرائق ٤/٧٨، مجمع الأنهر ٢/١٠٨.

(٣) ينظر: المبسوط ٦/١٨٠، فتح القدير ٤/٢٢٩.

على المجاز باعتبار معنى المعاوضة فيه؛ لأنّه أصلٌ.

وإنّما يُجعل الواو للحال إذا كان بصيغةٍ تحتمل ذلك، كما في قوله: أدِّ وأنت حرٌّ، انزل وأنت آمنٌ؛ فإنّ صيغة كلامه للحال؛ لأنّه خاطبه بالأوّل والآخِر بصيغةٍ واحدةٍ، ويتحقّق عِتقه في حالة الأداء، ويتحقّق أمانه في حالة النّزول[1]؛ لأنّ المقصود أن يعلم بمحاسن الشّريعة، فعسى يؤمِنُ، وذلك حالةَ النّزول.

فأمّا قوله: خذ هذه الألف واعمل بها في البزّ، فليس في هذه الصّيغة احتمالُ الحال؛ لأنّ البزّ لا يكون حالاً لعمله، وقوله: أنتِ طالقٌ وأنتِ مريضةٌ، للعطف حقيقةً، ولكن فيه احتمال الحال؛ إذ الطّلاق يتحقّق في حال المرض، فلاعتبار الظّاهر لا يديَّن في القضاء؛ ولكونه[2] محتملاً تَعمل نيّته، والله أعلم.

(١) ينظر: المبسوط ٦/١٨٠، بدائع الصنائع ٧/١٩٣، البحر الرائق ٤/٩١.
(٢) في (ط): (ولاحتمال كونه).

فَصْــلٌ

وأمّا الفاء فهو للعطف، وموجَبه التّعقيب بصفة الوصل، فيثبت به ترتيبٌ وإن لَطُفَ ذلك[1]؛ لما بيّنّا أنّ كلّ حرفٍ يختصّ بمعنًى في أصل الوضع؛ إذ لو لم يُجعل كذلك خرج من أن يكون مفيداً، فالمعنى[2] الذي اختُصّ به الفاء ما بيّنّا.

ألا ترى أنّ أهل اللّسان وصلوا حرفَ الفاء بالجزاء وسمّوه حرف الجزاء؛ لأنّ الجزاء يتّصل بالشّرط على أن يتعقّب نزولُه وجودَ الشّرط بلا فصلٍ[3].

وكذلك يُستعمل حرف الفاء لعطف الحكم على العلّة[4]، يقال: جاء الشّتاء فتأهّبْ، ويقال: ضرب فأوجع، أي: بذلك الضّرب، وأطعم فأشبع، أي: بذلك الإطعام.

وعلى هذا قوله ﷺ: «لن يجزي ولدٌ والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه»[5]، أي: بذلك الشّراء[6]، ولهذا جعلنا الشّراء إعتاقاً في القريب بواسطة

(١) ينظر: الفصول ١/٨٨، أصول الشاشي (ص: ١٩٣)، كشف الأسرار ٢/١٨٩، وينظر في تفصيل المسألة: التقريب والإرشاد، للباقلاني ١/٤١٦، المعتمد ١/١٩٨، العدة ١/١٩٨، إحكام الفصول ص: ١٨٣، وشرح اللمع ١/٥٣٨، التمهيد ١/١١، المحصول ١/٣٧٣، الإحكام، للآمدي ١/١٠٢، شرح تنقيح الفصول، ص: ١٠١، نهاية الوصول ٢/٤٢٣، الإبهاج ١/٣٤٦، المختصر لابن اللحام، ص٢٥، والقواعد والفوائد الأصولية، ص ١٣٧، تيسير التحرير ٢/٧٥.

(٢) في (ك): (مقيَّدًا بالمعنى)، والمثبت من بقية النسخ أظهر سياقًا.

(٣) ينظر: حروف المعاني (ص: ٣٩)، المقتضب ٢/٥٠، مغني اللبيب (ص: ٢١٧).

(٤) ينظر: مغني اللبيب (ص: ٢١٥)، همع الهوامع ٣/١٩٢.

(٥) أخرجه مسلمٌ في العتق، باب فضل عتق الوالد (١٥١٠) من حديث أبي هريرة ﷺ، بلفظ: لا.

(٦) قال التفتازاني في شرح التلويح ١/١٩٢: يعني أن الوالد سببٌ لحياته الحقيقية، فهو بالإعتاق=

الملك[1]، وتقول: خذ من مالي ألف درهمٍ فصاعداً، أي: فما يزداد عليه تصاعُداً[2] وارتفاعاً.

وعلىٰ هذا الأصل قال علماؤنا ﷺ فيمن قال لغيره: بعتُ منك هذا العبد بألف درهمٍ، وقال المشتري: فهو حرٌّ؛ فإنّه يَعتِق، ويُجعل قابلاً ثمّ معتِقاً، بخلاف ما لو قال: هو حرٌّ، أو: وهو حرٌّ، فإنّه يكون ردّاً للإيجاب لا قبولاً، فلا يَعتِق[3].

ولو قال لخيّاطٍ: انظر إلىٰ هذا الثّوب، أيكفيني قميصاً؟ فقال: نعم، قال: فاقطعه، فقطعه، فإذا هو لا يكفيه قميصاً؛ كان الخيّاط ضامناً[4]؛ لأنّ الفاء للوصل والتّعقيب، فكأنّه قال: إن[5] كفاني قميصاً فاقطعه، بخلاف ما لو قال: اقطعه فقطعه، فإذا هو لا يكفيه قميصاً، فإنّه لا يكون ضامناً[6]؛ لوجود الإذن مطلقاً.

وقد قال بعض مشايخنا[7]: إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلتِ الدّار فأنت طالقٌ فطالقٌ، فدخلت؛ إنّها تَطلُق واحدةً عند أبي حنيفة ﷺ[8]؛ باعتبار أنّ الفاء يُجعل مستعاراً عن الواو مجازاً؛ لقرب أحدهما من الآخر.

= يصير سبباً لحياته الحكمية؛ لأن الرق موتٌ حكمي، فالفاء هاهنا لمجرد التأخير بالمعلولية، لا بالزمان.

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٤/٧٤، الهداية ٢/٨٨، تبيين الحقائق ٣/٨.

(٢) في (ط): (فصاعداً).

(٣) ينظر: المبسوط ٧/١١.

(٤) ينظر: المبسوط ١٥/٩٧، البحر الرائق ٧/٣١١، الدر المختار ٦/٤٢، مجمع الضمانات ١/١٣١.

(٥) في (ط): (فإن).

(٦) ينظر: المبسوط ١٥/٩٧، البحر الرائق ٧/٣١١، الدر المختار ٦/٤٢، مجمع الضمانات ١/١٣١.

(٧) يريد الكرخي، والطحاوي. ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٤٠.

(٨) وثلاثاً عند الصاحبين. ينظر: المبسوط ٦/١٢٨، فتح القدير ٤/٦٠، فتاوىٰ السغدي ١/٣٥٢.

قال ﷺ: والأصحّ عندي أنّ هنا تَطلُق واحدةً عندهم جميعاً[١]؛ لأنّ الفاء للتّعقيب، فيثبت به ترتيبٌ بين الثّانية والأولىٰ في الوقوع، ومع التّرتيب لا يمكن إيقاع الثّانية؛ لأنّها تَبِين بالأولىٰ، ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنىٰ للمصير إلىٰ المجاز.

والدّليل علىٰ أنّ الصّحيح هذا: ما قال في «الجامع»: إن دخلتِ هذه الدّار، فدخلتِ هذه الدّار الأخرىٰ؛ فأنتِ طالقٌ، فإنّ الشّرط أن تَدخل الثّانيةَ، بعد دخول الدّار الأولىٰ، حتّىٰ لو دخلت في الثّانية قبل الأولىٰ، ثمّ دخلت في الأولىٰ؛ لم تَطلُق، بخلاف ما لو قال: ودخلتِ هذه الدّار[٢].

وقد تُوصَل الفاء بما هو علّةٌ إذا كان محتمِل الامتداد، يقول الرّجل لغيره: أبشر فقد أتاك الغوث، وهذا علىٰ سبيل بيان العلّة للخطاب بالبشارة، ولكن لمّا كان ذلك ممتدّاً صحّ ذكرُ حرف الفاء مقروناً به، وعلىٰ هذا[٣] لو قال لعبده: أدِّ إليّ ألفاً، فأنت حرٌّ، فإنّه يَعتِق وإن لم يؤدّ[٤]؛ لأنّه لبيان العلّة، أي: لأنّك قد صرت حرّاً، وصفة الحرّيّة تمتدّ.

---

(١) قال الكاساني في البدائع ٣/١٤٠: فجعل الكرخي والطحاوي حرف الفاء ههنا كحرف الواو وأثبتا الخلاف فيه، والفقيه أبو الليث جعله مثل كلمة «بعد»، وعده مجمعٌ عليه فقال: إذا كانت غير مدخولٍ بها لا يقع إلا واحدةً بالإجماع، وهكذا ذكر الشيخ الإمام الأجل الأستاذ علاء الدين رحمه الله تعالىٰ، وهذا أقرب إلىٰ الفقه؛ لأن الفاء للترتيب مع التعقيب، ووقوع الأول يمنع من تعقب الثاني والثالث اهـ. وانظر: الفتاوىٰ الهندية ١/٣٧٤.

(٢) ينظر: الجامع الكبير (ص)، بدائع الصنائع ٣/٣١ ـ ٣٢.

(٣) في (ط): (الأصل).

(٤) وقيل: لا يعتق إلا بالأداء. ينظر: بدائع الصنائع ١٤/٢٥، البحر الرائق ٤/٢٨٠، الجوهرة النيرة ٣/٤٥٤.

وكذلك لو قال لحربيٍّ: انزل فأنت آمنٌ؛ كان آمناً، نزل أو لم ينزل؛ لأنّ معنىٰ كلامه: انزل لأنّك آمنٌ، والأمان ممتدٌّ.

فأمّا ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن يقول: لفلانٍ عليّ درهمٌ فدرهمٌ: إنّه يلزمه درهمان[1] = فذلك لتحقيق معنىٰ العطف؛ إذ المعطوف غير المعطوف عليه، واعتبار معنىٰ الوصل والتّرتيب في الوجوب لا في الواجب، أو لمّا تعذّر اعتبار حقيقة معنىٰ حرف الفاء جُعل عبارةً عن الواو مجازاً، فكأنّه قال: درهمٌ ودرهمٌ.

والشّافعيّ يقول: يلزمه درهمٌ واحدٌ[2]؛ لأنّ ما هو موجَب حرف الفاء لا يتحقّق هنا، فيكون صلةً للتّأكيد، وكأنّه قال: درهمٌ فهو درهمٌ.

ولكن ما قلناه أحقّ؛ لأنّه يضمِر ليسقط به اعتبار حرف الفاء، والإضمار لتصحيح ما وقع التّنصيص عليه لا لإلغائه، ثمّ معنىٰ العطف محكَمٌ في هذا الحرف، فلا بدّ من اعتباره بحسب الإمكان، والمعطوف غير المعطوف عليه، فلزمه درهمان لهذا.

(١) ينظر: المبسوط ١٨/٨، حاشية ابن عابدين ٥/٥٩٩.

(٢) علىٰ أن المعنىٰ: فدرهمٌ لازمٌ أو خيرٌ منه. ينظر: الإقناع للماوردي (ص: ٢٠٠)، التنبيه (ص: ٢٧٥)، الوسيط ٣/٣٤٢، وفي الأم ٦/٢٢١: وإذا قال: له علي درهمٌ فدرهمٌ، قيل له: إن أردت درهماً ودرهماً فدرهمان، وإن أردت فدرهمٌ لازمٌ لي أو درهمٌ جيدٌ فليس عليك إلا درهمٌ. وانظر: روضة الطالبين ٤/٣٨٧.

فَصْــلٌ

وأمّا حرف «ثمّ» فهو للعطف علىٰ وجه التّعقيب مع التّراخي، هو المعنىٰ الذي اختصّ به هذا الحرف بأصل الوضع.

يقول الرّجل: جاءني زيدٌ ثمّ عمرٌو، فإنّما يُفهم منه ما يُفهم من قوله: جاءني زيدٌ وبعده عمرٌو، إلا أنّ عند أبي حنيفة رحمه الله صفة هذا التّراخي أن يكون بمنزلة ما لو سكت ثمّ استأنف قولاً بعد الأوّل؛ لإتمام القول بالتّراخي[1]، وعندهما التّراخي بهذا الحرف في الحكم مع الوصل في التّكلّم[2]؛ لمراعاة معنىٰ العطف فيه.

وبيان هذا: فيما إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلتِ الدّار فأنتِ طالقٌ ثمّ طالقٌ ثمّ طالقٌ، عند أبي حنيفة رحمه الله: تتعلّق الأولىٰ بالدّخول، وتقع الثّانية في الحال، وتلغو الثّالثة[3]، بمنزلة قوله: طالقٌ طالقٌ طالقٌ[4]، من غير حرف العطف، حتّىٰ ينقطع بعض الكلام عن البعض، وعندهما: يتعلّق الكلّ بالدّخول،

(١) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٢٠٣)، كشف الأسرار ١٩٦/٢، التقرير والتحبير ٦٢/٢ ـ ٦٣، التوضيح حل غوامض التنقيح ١٩٣/١.

(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٢٠٣)، كشف الأسرار ١٩٦/٢، التقرير والتحبير ٦٢/٢ ـ ٦٣، التوضيح حل غوامض التنقيح ١٩٣/١.

(٣) ينظر: المبسوط ١٢٩/٦، بدائع الصنائع ١٤٠/٣، فتح القدير ٦٠/٤ ـ ٦١.

(٤) في هامش (ف): (أي: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ طالقٌ طالقٌ، تعلّقت الأولىٰ، وتقع الثانية في الحال، والثالثة لغو).

ثمّ عند الدّخول يظهر التّرتيب في الوقوع، فلا تقع إلا واحدةٌ[1]؛ لاعتبار التّراخي بحرف «ثمّ».

ولو أخّر الشّرطَ ذِكراً فعند أبي حنيفة ﵀: تَطلُق واحدةً في الحال، ويلغو ما سواها[2]، وعندهما: لا تَطلُق ما لم تدخل الدّار، فإذا دخلت طَلُقت واحدةً[3]

ولو كانت مدخولاً بها، فإن أخّر الشّرط فعند أبي حنيفة ﵀: تَطلُق ثنتين في الحال، وتتعلّق الثّالثة بالدّخول[4]، وعندهما ما لم تدخل لا تَطلُق شيئاً[5]، فإذا دخلت طَلُقت ثلاثاً[6].

ولو قدّم الشّرط فعند أبي حنيفة ﵀: تقع الثّانية والثّالثة في الحال، وتتعلّق الأولىٰ بالدّخول[7]، وعندهما: لا يقع شيءٌ ما لم تدخل، فإذا دخلت طَلَقت ثلاثاً[8]، هكذا ذُكر مفسَّراً في النّوادر.

وقد يُستعمل حرف «ثمّ» لمعنىٰ الواو مجازاً[9]، قال الله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ

---

(١) ينظر: المبسوط ٦/١٢٩، بدائع الصنائع ٣/١٤٠، فتح القدير ٤/٦٠ ـ ٦١.

(٢) كما لو قال: أنت طالقٌ، ثم طالقٌ، ثم طالقٌ إن دخلت الدار. ينظر: المبسوط ٦/١٢٩، بدائع الصنائع ٣/١٤٠، فتح القدير ٤/٦٠.

(٣) ينظر: المبسوط ٦/١٢٩، بدائع الصنائع ٣/١٤٠، فتح القدير ٤/٦٠، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٧٤.

(٤) ينظر: المبسوط ٦/١٢٩، بدائع الصنائع ٣/١٤٠، فتح القدير ٤/٦٠، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٧٤.

(٥) في (ط): (لا يقع شيءٌ).

(٦) ينظر: المبسوط ٦/١٢٩، بدائع الصنائع ٣/١٤٠، فتح القدير ٤/٦٠، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٧٤.

(٧) ينظر: المبسوط ٦/١٢٩، بدائع الصنائع ٣/١٤٠، فتح القدير ٤/٦٠، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٧٤.

(٨) ينظر: المبسوط ٦/١٢٩، بدائع الصنائع ٣/١٤٠، فتح القدير ٤/٦٠، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٧٤.

(٩) في كشف الأسرار ٢/١٩٨: للمجاورة، أي: للاتصال الذي بينهما في معنىٰ العطف، فالواو لمطلق العطف، وثم لعطف مقيدٍ، والمطلق داخلٌ في المقيد، فيثبت بينهما اتصالٌ معنوي، فيجوز أن يستعمل بمعنىٰ الواو. وانظر: الفصول ١/٩١، التقرير والتحبير ٢/٦٤، تيسير التحرير ٢/٨٠.

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٧]، وقال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦].

وعلىٰ هذا قلنا في قوله ﷺ: «من حلف علىٰ يمينٍ ورأىٰ غيرها خيراً منها؛ فليأت الذي هو خيرٌ، ثمّ ليكفّر يمينه»[١]: إنّ حرف «ثمّ» في هذه الرّواية محمولٌ علىٰ الحقيقة، وفي الرّواية التي قال: «فليكفّر يمينه، ثمّ ليأت الذي هو خيرٌ»[٢] حرف «ثمّ» لمعنىٰ الواو مجازاً[٣]؛ لأنّ صيغة الأمر للإيجاب، وإنّما يجب التّكفير بعد الحِنث لا قبله، فحملنا هذا الحرف علىٰ المجاز لمراعاة حقيقة الصّيغة فيما هو المقصود، إذ لو حملنا حرف «ثمّ» علىٰ الحقيقة كان الأمر بالتّكفير محمولاً علىٰ المجاز؛ فإنّه لا يجب تقديم التّكفير علىٰ الحنث بالاتّفاق[٤].

وكان[٥] الأولىٰ علىٰ هذا أن نجعل حرف «ثمّ» بمعنىٰ حرف الفاء؛ فإنّه أقرب إليه من حرف الواو، وإنّما لم نفعل ذلك لأنّ حرف الفاء يوجِب ترتيباً أيضاً، والحِنثُ غير مترتِّبٍ علىٰ التّكفير بوجهٍ؛ فلهذا جعلناه بمعنىٰ الواو، والله أعلم.

---

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده (١٣٥١) من حديث عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه، وأصله في البخاري ومسلم بلفظ: «وليكفر عن يمينه»، وقال الألباني: صحيح.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٣٠٧/٢٣، والقضاعي في مسند الشهاب (٦٩٤) من حديث أم سلمة رضي الله عنها. وانظر: نصب الراية ٢٩٧/٣ ـ ٢٩٩، الدراية ٩٢/٢.

(٣) ينظر في شرحه: فتح الباري ٦١٠/١١، مرقاة المفاتيح ٥٣١/٦.

(٤) مختصر اختلاف العلماء ٣٦٩/٢، فتح الباري ٦٠٩/١١.

(٥) في (ط): (فكان).

فَصْــلٌ

وأمّا حرف «بل» فهو لتدارك الغلط، لإقامة(١) الثّاني مقام الأوّل، وإظهارِ أنّ الأوّل كان غلطاً(٢).

فإنّ الرّجل يقول: جاءني زيدٌ بل عمرٌو، أو: لا بل عمرٌو، فإنّما يُفهم منه الإخبار بمجيء عمرٍو خاصّةً، وهو معنى قوله تعالى: ﴿بَلۡ كُنتُم مُّجۡرِمِينَ﴾ [سبأ: ٣٢]، ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ إِذۡ تَأۡمُرُونَنَآ أَن نَّكۡفُرَ بِٱللَّهِ﴾ [سبأ: ٣٣].

وعلى هذا قال زفر ﷺ: إنّ مَن قال: لفلانٍ عليّ ألف درهمٍ، بل ألفان، يلزمه ثلاثة آلافٍ(٣)؛ لأنّ «بل» لتدارك الغلط، فيكون إقراراً بالألفين، ورجوعاً عن الألف، وبيانَ أنّه كان غلطاً، ولكنّ الإقرار صحيحٌ، والرّجوع باطلٌ، كما لو قال لامرأته: أنتِ طالقٌ واحدةً، بل ثِنتين؛ تَطلُق ثلاثاً(٤).

ولكنّا نقول: يلزمه ألفان(٥)؛ لأنّه ما كان مقصوده تدارُكَ الغلط بنفي ما أقرّ به أوّلاً، بل تدارُكَ الغلط بإثبات الزّيادة التي نفاها في الكلام الأوّل بطريق

(١) في (ف)، (د)، (ط): (بإقامة).

(٢) ينظر: أصول الشاشي ٢١٠/١، كشف الأسرار ٢٠٢/٢، التقرير والتحبير ٦٤/٢، شرح التلويح ١٩٢/١.

(٣) تبيين الحقائق ٢٣/٥، مجمع الضمانات ٤١١/٣، حاشية ابن عابدين ١٤١/٨.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ١٣٩/٣، البحر الرائق ٣١٧/٣، فتح القدير ٥٩/٤، حاشية ابن عابدين ٢٨٨/٣.

(٥) تبيين الحقائق ٢٣/٥، مجمع الضمانات ٤١١/٣، حاشية ابن عابدين ١٤١/٨.

الاقتضاء، فكأنّه قال: بل مع تلك الألف ألفٌ أخرىٰ، فهما ألفان عليّ، ألا ترىٰ أنّ الرّجل يقول: أتىٰ عليّ خمسون سنةً بل ستّون، فإنّه يُفهم هذا من كلامه: بل ستّون بعشرةٍ زائدةٍ علىٰ الخمسين التي أخبرتُ بها أوّلاً.

ولكن هذا يتحقّق في الإخبارات؛ لأنّها تحتمل الغلط، ولا يتحقّق في الإنشاءات، فلهذا جعلناه مُوقِعاً ثِنتين، راجعاً عن الأولىٰ، ورجوعُه لا يصحّ، فتَطلُق ثلاثاً، حتّىٰ لو قال: كنت طلّقتكِ أمس واحدةً، لا بل ثِنتين؛ تَطلُق ثِنتين[1]؛ لأنّ الغلط في الإخبار يتمكّن.

ولو قال لغير المدخول بها: أنتِ طالقٌ واحدةً، لا بل ثنتين؛ تَطلُق واحدةً[2]؛ لأنّه بقوله: بل ثِنتين أو: لا بل ثنتين يَرومُ الرّجوعَ عن الأولىٰ، وذلك باطلٌ، وبعدما بانت بالأولىٰ لم يبق المحلّ ليصحّ إيقاع الثّنتين عليها.

ولو قال: إن دخلتِ الدّار فأنت طالقٌ واحدةً، لا بل ثنتين، فدخلت؛ تَطلُق ثلاثاً بالاتّفاق[3]؛ لأنّ مع تعلُّق الأولىٰ بالشّرط بقي المحلّ علىٰ حاله، وهو بهذا الحرف تبيَّن أنّه يعلِّق الثّنتين بالشّرط ابتداءً، لا بواسطة الأولىٰ؛ لأنّه راجعٌ عن الأولىٰ، فكأنّه أعاد ذكر الشّرط، وصار كلامه في حكم يمينين، فعند وجود الشّرط تقع الثّلاث جملةً؛ لتعلّق الكلّ بالشّرط بلا واسطةٍ.

بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في حرف الواو؛ فإنّه للعطف، فيكون هو مقرِّراً للأولىٰ، ومعلّقاً الثّانية بالشّرط بواسطة الأولىٰ، فعند وجود الشّرط يقعن متفرقًا أيضاً، فتبِينُ بالأولىٰ قبل وقوع الثّانية والثّالثة، والله أعلم.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣٩، البحر الرائق ٣/٣١٧، فتح القدير ٤/٥٩، حاشية ابن عابدين ٣/٢٨٨.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣٩، البحر الرائق ٣/٣١٧، فتح القدير ٤/٥٩، حاشية ابن عابدين ٣/٢٨٨.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣٩، فتح القدير ٤/٥٩، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٦٢ ـ ٣٦٣.

فَصلٌ

وأمّا «لكن» فهو كلمةٌ[1] موضوعةٌ للاستدراك بعد النّفي.

تقول: ما رأيت زيداً لكن عَمْراً، فالمعنىٰ الذي تختصّ به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع: إثباتُ ما بعدها، فأمّا نفي ما قبلها فثابتٌ بدليله، بخلاف «بل»، قال تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧].

ثمّ العطف بها إنّما يكون عند اتّساق الكلام، فإن وُجد ذلك كان لتعليق النّفي بالإثبات الذي بعدها، وإلا كانت للاستئناف.

وبيان هذا في مسائل مذكورةٍ في «الجامع».

منها: إذا قال الرّجل: هذا العبد الذي في يدي لفلانٍ، فقال المقَرّ له: ما كان لي قطّ، ولكنّه لفلانٍ؛ فإن وَصل كلامه فهو للمقَرّ له الثّاني، وإن فَصل فهو للمِقرّ[2]؛ لأنّ قوله: ما كان لي قطّ، تصريحٌ بنفي ملكه فيه، فإذا وصل به قوله: لكن لفلانٍ، كان بياناً أنّه نفىٰ ملكه إلىٰ الثّاني بإثبات الملك له بقوله «لكن»، وإن قطع كلامه كان محمولاً علىٰ نفي ملكه أصلاً كما هو الظّاهر، وهو ردٌّ للإقرار، ثمّ قولُه: ولكنّه لفلانٍ، شهادةٌ بالملك للثّاني علىٰ المِقرّ، وبشهادة الفرد

---

(١) في (د): (فكلمة).

(٢) ينظر: الجامع الكبير (ص١١٤)، والمثال في الجامع علىٰ دارٍ وليست عبد. البحر الرائق ٧/١٠٥، حاشية ابن عابدين ٧/١٩٦، الفتاوىٰ الهندية ٤/١٨٨.

لا يثبت الملك.

ولو أنَّ المقضيّ له بالعبد بالبيّنة قال: ما كان لي[1] قطّ ولكنّه لفلانٍ، فقال المقَرّ له: قد كان له فباعه، أو وهبه منّي، بعد القضاء له؛ فإنّه يكون للثّاني[2]؛ لأنّه حين وصل الكلام فقد تبيّن أنّه نفىٰ ملكه بإثباته للثّاني، وذلك يحتمل الإنشاء بسببٍ كان بعد القضاء، فيُحمل علىٰ ذلك في حقّ المقَرّ له، إلا أنّ المقِرّ يصير ضامناً قيمته للمقضيّ عليه[3]؛ لأنّ ظاهر كلامه تكذيبٌ لشهوده، وإقرارٌ بأنّ القضاء باطلٌ، وهذا حجّةٌ عليه، ولكن إنّما يقرّر هذا الحكم بعد ما تحوّل الملك إلىٰ المقَرّ له، فيضمن قيمته للمقضيّ عليه.

ولو أنّ أمةً زوّجت نفسها من رجلٍ بمائة درهمٍ بغير إذن مولاها، فقال المولىٰ: لا أجيزه، لكن أجيزه بمائةٍ وخمسين، أو قال: لكن أجيزه إن زدتني خمسين = فالعقد باطلٌ[4]؛ لأنّ الكلام غير متّسقٍ؛ فإنّ نفيَ الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقّق فيه معنىٰ العطف، فيرتدّ العقد بقوله: لا أجيزه، ويكون قوله: لكن أجيزه، ابتداءً بعد الانفساخ

ولو قال: لفلانٍ عليّ ألف درهمٍ قرضٌ، فقال فلانٌ: لا، ولكنّه غصبٌ، فإنّه يلزمه المال[5]؛ لأنّ الكلام متّسقٌ، فيتبيّن بآخره أنّه نفىٰ السّبب، لا أصلَ المال،

---

(١) في (د): (له).

(٢) ينظر: مجمع الضمانات ٢/٧٧٢، الفتاوىٰ الهندية ٣/٣٣٣.

(٣) ينظر: مجمع الضمانات ٢/٧٧٢، الفتاوىٰ الهندية ٣/٣٣٣.

(٤) ينظر: البحر الرائق ٣/٢٠٧ ـ ٢٠٨، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٣٢.

(٥) سواءٌ أتىٰ بلفظ الاستدراك (لكن)، أو الإضراب (بل)، أو لم يأت به. ينظر: البحر الرائق ٧/٢٥٣، تبيين الحقائق ٥/١٨، حاشية ابن عابدين ٨/١٥٣.

وأنّه قد صدّقه في الإقرار بأصل المال، ولا تفاوُت في الحكم بين السّببين، والأسبابُ مطلوبةٌ للأحكام، فعند انعدام التّفاوت يتمّ تصديقه له فيما أقرّ به، فيلزمه المال.

وعلىٰ هذا لو قال: لكَ عليّ ألف درهمٍ ثمنُ هذه الجارية التي اشتريتها منكَ، فقال: الجاريةُ جاريتك ما بعتها منك، ولكن لي عليك ألف درهمٍ = يلزمه المال[1]؛ لأنّ الكلام متّسقٌ، وفي آخره بيانٌ أنّه مصدِّقٌ له في أصل المال، مكذِّبٌ في السّبب، ولا تفاوت عند سلامة الجارية للمقِرّ، فيلزمه المال.

(١) ينظر: المبسوط ٢١/٩١، العناية شرح الهداية ٥/٥.

فَصْــلٌ

وأمّا «أو» فهي كلمةٌ تدخل بين اسمين أو فعلين، وموجَبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحدَ المذكورين(١).

بيانه في قوله تعالىٰ: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، فإنّ الواجب في الكفّارة أحد الأشياء المذكورة، مع إباحة التّكفير بكلّ نوعٍ منها علىٰ الانفراد، ولهذا لو كفّر بالأنواع كلّها كان مؤدّياً للواجب بأحد الأنواع في الصّحيح من المذهب(٢)، بخلاف ما يقوله بعض النّاس(٣)، وقد بيّنّا هذا(٤).

وكذلك(٥) قوله تعالىٰ في كفّارة الحلق: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وفي جزاء الصّيد: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥].

وقد ظنّ بعض مشايخنا أنّها في أصل الوضع للتّشكيك؛ فإنّ الرّجل إذا

---

(١) وهو قول عامة الحنفية. ينظر: أصول الشاشي ٢١٣/١، كشف الأسرار ٢١٣/٢، التقرير والتحبير ٦٨/٢، شرح التلويح ١٩٧/١.

(٢) ينظر: البحر الرائق ٣١٤/٤، الدر المختار ٧٢٧/٣.

(٣) نسبه ابن السمعاني إلىٰ المعتزلة، وبعض العراقيين من الحنفية. انظر: قواطع الأدلة ٩٩/١.

(٤) في (ط): (هذه)، وقد ذكر ذلك في باب بيان الأحكام الظاهرة بظاهر النص دون القياس والرأي، ضمن أمثلة دلالة العبارة.

(٥) في (ف): (وكذا)، وفي (ط) زيادة: (في).

قال: رأيت زيداً وعَمْراً؛ يكون مخبراً برؤية كلّ واحدٍ منهما عيناً، ولو قال: بل عَمْراً، يكون مخبراً برؤية عمرٍو عيناً، ولو قال: أو عَمْراً، يكون مخبراً برؤية أحدهما غير عين، علىٰ أنّه شاكٌّ في كلّ واحدٍ منهما، يجوز أن يكون قد رآه، ويجوز أن يكون لم يره.

إلا أنّ في الابتداءات(١) والأمر والنّهي يتعذّر حمله علىٰ التّشكيك؛ فإنّ ذلك لا يكون إلا عند التباس العلم بالشّيء، فيُحمل علىٰ التّخيير، وقرّر هذا الكلام في تصنيفه(٢).

قال رضي الله عنه: وعندي أنّ هذا غير صحيحٍ؛ لأنّ الشّكّ ليس بأمرٍ مقصودٍ حتّىٰ يوضع له كلمةٌ في أصل الوضع، ولكن هذه الكلمة لبيان أنّ المتناوَل أحد المذكورينِ كما ذكرنا، إلا أنّ في الإخبار يفضي إلىٰ الشّكّ باعتبار محلّ الكلام، لا باعتبار هذه الكلمة، كما في قوله: رأيت زيداً أو عَمْراً، فأمّا في الإنشاءات لمّا تبدّل المحلّ وانعدم المعنىٰ الذي لأجله كان معنىٰ الشّكّ فالثّابت بهذه الكلمة التّخيير باعتبار أصل الوضع، وهو أنّها تتناول أحد المذكورينِ علىٰ إثبات صفة الإباحة في كلّ واحدٍ منهما.

ولهذا قلنا لو قال: هذا العبد حرٌّ أو هذا، فهو وقوله: أحدهما حرٌّ سواءٌ، يتناول الإيجابُ أحدَهما، ويتخيّر المولىٰ في البيان(٣)، علىٰ أن يكون بيانه من

(١) في هامش (ك): (أي: الإنشاءات).

(٢) هو القاضي أبو زيدٍ الدبوسي في التقويم ٢/١٥٤، لكنه قال: وأما الإنشاءات من إيجابٍ، وأمرٍ، ونهيٍ، وتحريمٍ ـ وهي لإيجاب حكمٍ مبتدأ ـ فلا يتصور فيها شك ولا التباسٌ، وإذا بطل معنىٰ الشك ـ إذا استعملت في غير الخبر ـ قلنا: إن دخلت بين أمرين، أو إيجابين، أوجب التخيير. اهـ.

(٣) ينظر: الهداية ٢/٨٩، البحر الرائق ٤/٣٧٥، الدر المختار ٣/٨١١.

وجهٍ كابتداء الإيقاع، حتّىٰ يُشترط لصحّة البيان صلاحيّةُ المحلّ للإيقاع، ومن وجهٍ هو تعيينٌ للواقع.

ولهذا قال أبو يوسف ومحمّدٌ رحمهما الله: لو جمع بين عبده ودابّته، وقال: هذا حرٌّ أو هذا؛ لغا كلامه[1]، بمنزلة ما لو قال: أحدهما حرٌّ[2]؛ لأنّ محلّ الإيجاب أحدُهما بغير عينه، وإذا لم يكن أحد العينين محلًّا صالحاً للإيجاب فغيرُ المعيّن منهما لا يكون صالحاً، وبدون صلاحيّة المحلّ لا يصحّ الإيجاب أصلاً.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه علىٰ احتمال التعيُّن[3]، ألا ترىٰ أنّهما لو كانا عبدين تناول أحدَهما علىٰ احتمال التّعيين، إمّا ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما، فيصحّ الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز، كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالمجاز وإن تعذّر العمل بالحقيقة؛ لعدم صلاحيّة المحلّ له، وعندهما: المجاز خَلَفٌ عن الحقيقة في الحكم، فإذا لم يكن المحلّ صالحاً للحكم حقيقةً؛ يسقط اعتبار العمل بالمجاز، وقد بيّنّا هذا[4].

وعلىٰ هذا لو قال لثلاث نسوةٍ له: هذه طالقٌ أو هذه، وهذه؛ تَطلُق الثّالثة، ويتخيّر في الأوليين[5]، بمنزلة ما لو جمع بين الأوليين فقال: إحداكما طالقٌ وهذه[6]، ولهذا قال زُفر رحمه الله في قوله: والله لا أكلّم فلاناً أو فلاناً، وفلاناً، إنّه

---

(١) ينظر: المبسوط ٧/٢٤٠ ـ ٢٤١، بدائع الصنائع ٤/١٠٦، فتح القدير ٤/٥١٩.

(٢) ينظر: المبسوط ٧/٨٥، بدائع الصنائع ٤/٥٦، البحر الرائق ٤/٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٣) ينظر: المبسوط ٧/٢٤٠ ـ ٢٤١، بدائع الصنائع ٤/١٠٦، فتح القدير ٤/٥١٩.

(٤) ذكر هذا في فصل الحقيقة والمجاز (١/٥٤٣).

(٥) ينظر: الهداية ٢/٨٨، الدر المختار ٣/٨١٠، مجمع الأنهر ٢/٣١٣.

(٦) ينظر: الهداية ٢/٨٨، تبيين الحقائق ٣/١٤٦، مجمع الأنهر ٢/٣١٣.

لا يحنَث إن كلّم الأوّل وحده، ما لم يكلّم الثّالث معه، بمنزلة قوله: لا أكلّم أحد هذين وهذا.

ولكنّا نقول هناك: إن كلّم الأوّل وحده يحنَث، وإن كلّم أحد الآخِرين لا يحنث ما لم يكلّمهما؛ لأنّه أشرك بينهما بحرف الواو، والخبر المذكور يصلح للمثنّىٰ كما[1] للواحد؛ فإنّه يقول: لا أكلّم هذا، لا أكلّم هذين، فيصير كأنّه قال: لا أكلّم هذا أو هذين.

بخلاف[2] الطّلاق، فهناك الخبر المذكور غير صالحٍ للمثنّىٰ إذا جمعتَ بينهما؛ لأنّه يقال للمثنّىٰ: طالقان، مع أنّ هناك يمكن أن تُجعل الثّالثةُ كالمذكورة وحدها؛ فإنّ الحكم فيها لا يختلف، سواءً ضُمّت إلىٰ الأولىٰ أو إلىٰ الثّانية. وهنا الحكم في الثّالث يختلف بالانضمام إلىٰ الأوّل أو الثّاني، فكان ضمُّه إلىٰ ما يليه أولىٰ.

وعلىٰ هذا لو قال: وكّلتُ ببيع هذا العبد هذا الرّجلَ أو هذا، فإنّه يصحّ التّوكيل استحساناً[3]، بمنزلة ما لو قال: وكّلت أحدهما ببيعه، حتّىٰ لا يُشترط اجتماعهما علىٰ البيع[4]، بخلاف ما لو قال: وهذا[5]، وإذا باع أحدُهما نفذ البيع، ولم يكن للآخَر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلىٰ ملكه، وقبل البيع يباح لكلّ واحدٍ منهما أن يبيعه.

---

(١) في (ط) زيادة: (يصلح).

(٢) في (ف) زيادة: (مسألة).

(٣) ينظر: المبسوط ٥٥/١٩، الفتاوىٰ الهندية ٦٤٢/٣.

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢٧١/٧.

(٥) ينظر: المبسوط ٥١/٩، فتح القدير ١٤٨/٤.

وكذلك لو قال لواحدٍ: بع هذا العبد أو هذا؛ ثبت له الخِيار على أن يبيع أحدَهما أيَّهما شاء[1]، بمنزلة ما لو قال: بع أحدهما[2].

فأمّا في البيع إذا أدخل كلمة «أو» في المبيع أو الثّمن؛ فالبيع فاسدٌ للجهالة[3]؛ لأنّ موجَب الكلمة التّخييرُ، ومن له الخيار منهما غير معلومٍ، فإن كان معلوماً جاز في الاثنين والثّلاثة استحساناً، ولم يجُز في الزّيادة على ذلك[4]؛ لبقاء الحظر بعد تعيُّن[5] من له الخيار، ولكنّ اليسير من الحظر لا يمنع جواز العقد، والفاحش منه يمنع جواز العقد.

فأمّا في النّكاح فأبو يوسف ومحمّدٌ رحمهما الله تعالى يقولان: يثبت التّخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيداً[6]، بأن يقول لامرأةٍ: تزوّجتك على ألف درهمٍ حالًّا أو على ألفين إلى سنةٍ، أو: تزوّجتك على ألف درهمٍ أو مائة دينارٍ[7].

ولا يثبت الخِيار إذا لم يكن مفيداً، بأن يقول: تزوّجتك على ألف درهمٍ أو ألفين، بل يجب الأقلّ عيناً[8]؛ لأنّه لا فائدة في التّخيير بين القليل والكثير في جنسٍ واحدٍ، وصحّةُ النّكاح لا تتوقّف على تسمية البدل، فوجوب المال عند التّسمية في معنى الابتداء، بمنزلة الإقرار بالمال، أو الوصيّة، أو الخُلع،

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٥/٩٦، حاشية ابن عابدين ٧/٢٧١.
(٢) ينظر: المبسوط ١٩/٥٣، بدائع الصنائع ٥/٩٦.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٥/١٥٦ ـ ١٥٧.
(٤) ينظر: المبسوط ١٣/٥٥.
(٥) في (ف): (تعيين).
(٦) ينظر: البحر الرائق ٣/١٧٥، مجمع الأنهر ١/٥٢٠، الفتاوى الهندية ١/٣٠٨.
(٧) ينظر: البحر الرائق ٣/١٧٥، مجمع الأنهر ١/٥٢٠، الفتاوى الهندية ١/٣٠٨.
(٨) ينظر: البحر الرائق ٣/١٧٥، مجمع الأنهر ١/٥٢٠، الفتاوى الهندية ١/٣٠٨.

والصّلحِ[1] من[2] دم العمد على مالٍ، فإنّما يَثبت الأقلّ لكونه متيقَّناً به؛ ولهذا كلّ ما يصلح أن يكون مسمًّى في الصّلح من[3] دم العمد يصلح أن يكون مسمًّى في النّكاح.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: يصار إلى تحكيم مهر المثل[4]؛ لأنّ التّخيير الذي هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمّى معلوماً قطعاً، والموجَب الأصليّ في النّكاح مهرُ المثل، وإنّما ينتفي[5] ذلك الموجَب[6] عند تسميةٍ معلومةٍ قطعاً، فإذا انعدم ذلك بحرف «أو» وجب المصير إلى الموجَب الأصليّ، بخلاف الخلع والصّلح، فليس في ذلك العقد موجَبٌ أصليٌّ في البدل، بل هو صحيحٌ من غير بدلٍ يجب به، فلهذا أوجبنا القدر المتيقّن به، وما زاد على ذلك ـ لكونه مشكوكاً فيه ـ يبطل.

وعلى هذا قال مالكٌ رحمه الله في حدّ قطّاع الطّريق: إنّ الإمام يتخيّر[7]؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ﴾ [المائدة: ٣٣]؛ فإنّ موجَب الكلمة التّخييرُ، والكلام محمولٌ على حقيقته حتّى يقوم دليل المجاز.

ولكنّا نقول: في أوّل الآية تنصيصٌ على أنّ المذكور جزاءٌ على المحارَبة،

---

(١) في (ط)، (د): (أو الصلح).
(٢) في (ط): (عن).
(٣) في (ط): (عن).
(٤) ينظر: البحر الرائق ٣/١٧٥، مجمع الأنهر ١/٥٢٠، الفتاوى الهندية ١/٣٠٨.
(٥) في (د) زيادة: (كون).
(٦) في (د) زيادة: (الأصلي في النكاح).
(٧) ينظر: المدونة ١٦/٢٩٨، الذخيرة ١٢/١٢٦، الشرح الكبير ٤/٣٥٠.

والمحاربة أنواعٌ ، كلّ نوعٍ منها معلومٌ ، من تخويفٍ ، أو أخذِ مالٍ ، أو قتلِ نفسٍ ، أو جمعٍ بين القتل وأخذ المال ، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية ، والمذكور أجزيةٌ متفاوتةٌ في معنى التّشديد ، فوقع الاستغناء بتلك المقدّمة عن بيان تقسيم الأجزية على أنواع الجناية نصّاً.

ولكن هذا التّقسيم ثابتٌ بأصلٍ معلومٍ ، وهو أنّ الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض ؛ فلهذا كان الجزاء على كلّ نوعٍ عيناً ، كيف وقد نزل جبريل عليه السلام على النّبيّ ﷺ بهذا التّقسيم في أصحاب أبي بُردة[1] ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا جمع بين القتل وأخذ المال فللإمام الخِيار: إن شاء قطع يده ثمّ قتله وصلبه ، وإن شاء قتله وصلبه ، ولم يَقطعه[2] ؛ لأنّ نوع المحاربة متعدّدٌ صورةً ، متّحدٌ معنًى ، فيتخيّر لهذا.

وقيل: «أو» هنا بمعنى «بل»[3] ، كما قال الله تعالى: ﴿فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] ، أي: بل أشدّ قسوةً[4] ، فيكون المراد: بل يصلّبوا إذا اتّفقت المحاربة بقتل النّفس وأخذ المال ، بل تقطّع أيديهم[5] إذا أخذوا المال

---

(١) جاء في فتح القدير ٥/٤٢٤ أنه من رواية محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن الكلبي عن أبي صالحٍ عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنه قال وادع رسول الله ﷺ أبا بردة هلال بن عويمرٍ الأسلمي ، فجاء أناسٌ يريدون الإسلام ، فقطع عليهم أصحاب أبي بردة الطريق ، فنزل جبريل عليه السلام على رسول الله ﷺ بالحد أن من قتل وأخذ المال صلب ، ومن قتل ولم يأخذ قتل ، ومن أخذ مالاً ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلافٍ ، ومن جاء مسلماً هدم الإسلام ما كان منه في الشرك. والكلبي متهمٌ بالكذب كما هو مشهورٌ. وانظر: زاد المسير ٢/٣٤٤.

(٢) ينظر: المبسوط ٩/١٥٩ ، الدر المختار ٤/١١٥ ، الهداية ٢/١٣٢ ، تبيين الحقائق ٣/٢٣٧.

(٣) لم أجده بعد البحث في مظانه من كتب التفسير واللغة.

(٤) تفسير الطبري ١/٣٦٣ ، تفسير السمرقندي ١/٩٢ ، تفسير ابن كثيرٍ ١/١١٥.

(٥) في (ط): زيادة (وأرجلهم من خلافٍ).

فقط، بل يُنفوا من الأرض إذا خوَّفوا الطّريق.

وقد تستعار كلمة «أو» للعطف، فتكون بمنزلة[1] الواو[2]، قال تعالىٰ: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، أي: ويزيدون[3].

قال القائل[4]:

فلو كان البكاء يردّ شيئاً ❊ بكيتُ علىٰ زيادٍ أو عناق[5]
علىٰ المرأين إذ مضيا جميعاً ❊ لشأنهما بحزنٍ واحتراق

أي: وعناق، بدليل قوله: علىٰ المرأين إذ مضيا جميعاً.

إذا عرفنا هذا فنقول: إنّما يُحمل علىٰ هذه الاستعارة عند اقتران الدّليل بالكلام، ومن الدّليل علىٰ ذلك: أن تكون مذكورةً في موضع النّفي، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، معناه: ولا كفوراً[6].

والدّليل فيه ما قدّمنا: أنّ النّكرة في[7] النّفي تعمّ، ولا يمكن إثبات التّعميم

(١) في (ط)، (ف)، (د): (بمعنىٰ).
(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص: ٩١)، همع الهوامع ٣/٢٠٤.
(٣) المحرر الوجيز ١/٤٨٧، زاد المسير ٧/٨٩، تفسير القرطبي ٣/١٩٩.
(٤) في تاج العروس ٢٦/١٦٤: قال ابن بري: البيتان لمتمم بن نويرة، وصوابه: بكيت علىٰ بجيرٍ، وهو أخو عفاقٍ، ويقال: غفاقٌ بغينٍ معجمةٍ، وهو ابن مليك، ويقال: ابن أبي مليكٍ، وهو عبد الله بن الحارث بن عاصمٍ، وكان بسطام بن قيسٍ أغار علىٰ بني يربوع فقتل عفاقاً، وقتل بجيراً أخاه بعد قتله عفاقاً في العام الأول، وأسر أباهما أبا مليكٍ، ثم أعتقه وشرط عليه أن لا يغير عليه.
(٥) البيت في خزانة الأدب ٧/١٢٠، ولسان العرب ١٠/٢٥٤: أو عفاق. وانظر ما سبق نقله عن ابن بري.
(٦) تفسير الطبري ١/٣٦٣، زاد المسير ٨/٤٤٠، تفسير القرطبي ٣/٢٠٠.
(٧) في (ط)، (د) زيادة: (موضع).

إلا أن يجعل بمعنى واو العطف، ولكن على أن يتناول كلَّ واحدٍ منهما على الانفراد، لا على الاجتماع كما هو موجَب حرف الواو.

ولهذا قلنا: لو قال: والله لا أكلّم فلاناً أو فلاناً، فإنّه يحنَث إذا كلّم أحدهما[١]، بخلاف قوله: فلاناً وفلاناً، فإنّه لا يحنث ما لم يكلّمهما[٢]، ولكن يتناول كلَّ واحدٍ منهما على الانفراد، حتّى لا يثبت له الخِيار، ولو كان في الإيلاء[٣] بأن قال: لا أقرب هذه أو هذه، فمضت المدّة؛ بانتَا جميعاً[٤].

ومن ذلك أن تُستعمل الكلمة في موضع الإباحة[٥]، فيكون بمعنى الواو، حتّى يتناول معنى الإباحة كلَّ واحدٍ من المذكورينِ؛ فإنّ الرّجل يقول: جالِس الفقهاء أو المتكلّمين، فيُفهم منه الإذن بالمجالسة مع كلّ واحدٍ من الفريقين، والطّبيب يقول للمريض: كلْ هذا أو هذا، فإنّما يُفهم منه أنّ كلّ واحدٍ منهما صالحٌ لك[٦].

وبيان هذا في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٤٦]، فالاستثناء من التّحريم إباحةٌ[٧]، ثمّ تثبت الإباحة في جميع هذه الأشياء، فعرفنا أنّ موجَب هذه الكلمة في الإباحة العموم، وأنّه بمعنى واو العطف.

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٤/٣٧٤، تبيين الحقائق ٣/١٤٧.
(٢) ينظر: البحر الرائق ٤/٣٧٤، تبيين الحقائق ٣/١٤٧.
(٣) هو اسمٌ ليمينٍ يمنع بها المرء نفسه عن وطء منكوحته. طلبة الطلبة (ص: ١٥٦).
(٤) ينظر: الفتاوى الهندية ١/٤٨١.
(٥) ينظر: مغني اللبيب (ص: ٩٥)، همع الهوامع ٣/٢٠٣.
(٦) في (ف): (لذلك).
(٧) ينظر: الكشاف ٢/٧١، زاد المسير ٣/١٤٤، البحر المحيط ٤/٢٤٦.

وبيان الفرق بين الإباحة والإيجاب أنّ في الإيجاب الامتثالُ بالإقدام على أحدهما، وفي الإباحة تتحقّق الموافقة في الإقدام على كلّ واحدٍ منهما.

وعلى هذا قلنا: إذا قال: لا أكلّم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، فإنّ له أن يكلّمهما من غير حِنثٍ[(١)]، ولو قال لأربع نسوةٍ له[(٢)]: لا أقربكنّ إلا فلانةً أو فلانةً، فإنّه لا يكون مولِياً منهما جميعاً، حتّى لا يحنَث إن قربهما، ولا تقع الفرقة بينه وبينهما بمضيِّ المدّة قبل القُربان[(٣)].

وقد تستعار الكلمة[(٤)] **بمعنى «حتّى»**[(٥)]، قال تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، أي: حتّى يتوب عليهم[(٦)].

وفي هذه الاستعارة معنى العطف؛ فإنّ غاية الشّيء تتّصل به كما يتّصل المعطوف بالمعطوف عليه.

وعلى هذا[(٧)] قال في «الجامع» لو قال: والله لأدخلنّ هذه الدّار اليوم أو لأدخلنّ هذه الدّار؛ فأيَّ الدّارين دخل بَرَّ في يمينه[(٨)]؛ لأنّه ذكر الكلمة في موضع الإثبات، فيقتضي التّخيير في شرط البرّ.

---

(١) ينظر: الفتاوى الهندية ١٠٢/٢.

(٢) في (ط) زيادة: (والله).

(٣) ينظر: الفتاوى الهندية ٤٧٩/١.

(٤) في (ط): (تستعار «أو»).

(٥) ينظر: حروف المعاني (ص: ٥٢)، تهذيب اللغة ٤٧٣/١٥، تاج العروس ١٢١/٣٧.

(٦) ينظر: معاني القرآن للنحاس ٤٧٤/١، زاد المسير ٤٥٧/١، تفسير القرطبي ١٩٩/٤.

(٧) في (ط)، (ف): (ولهذا).

(٨) ينظر: بدائع الصنائع ٣١/٣، الفتاوى الهندية ٧٤/٢، المحيط البرهاني ٦٧٦/٤.

ولو قال: لا أدخل هذه الدّار أو لا أدخل هذه الدّار؛ فأيَّ الدّارين دخل حنِث في يمينه[1]؛ لأنّه ذكرها في موضع النّفي، فكانت بمعنى: ولا.

ولو قال[2]: لا أدخل هذه الدّار أو أدخل هذه الدّار الأخرى، فإن دخل الأولى أوّلاً حنث في يمينه، وإن دخل الثّانية أوّلاً برّ في يمينه، حتّى إذا دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث[3]، بمنزلة قوله: لا أدخل هذه الدّار حتّى أدخل هذه الدّار، فكان[4] الدّخولُ في الأخرى غايةً ليمينه، فإذا دخلها انتهت اليمين، وإذا لم يدخلها حتّى دخل الأولى حَنِث؛ لوجود الشّرط في حال بقاء اليمين.

وإنّما جعلنا[5] هكذا لأنّه يتعذّر اعتبار معنى التّخيير فيه؛ للنّفي في أحد الجانبين، ويتعذّر إثبات معنى العطف؛ لعدم المجانسة بين المذكورين، فيُجعل بمعنى الغاية؛ لأنّ حرمة الدّخول الثّابتَ باليمين يحتمل الامتداد، فيليق به ذكر الغاية.

كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨]؛ فإنّه لا يمكن حمل الكلمة على العطف؛ إذ الفعل لا يُعطف على الاسم، والمستقبل لا يُعطف على الماضي[6]، ونفيُ الأمر يحتمل الامتداد، فيُجعل قوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ﴾ بمعنى الغاية.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٣١، الفتاوى الهندية ٢/٧٤، المحيط البرهاني ٤/٦٧٥.

(٢) في (ط) زيادة: (والله).

(٣) ينظر: البحر الرائق ٤/٣٣٢، الفتاوى الهندية ٢/٧٤، المحيط البرهاني ٤/٦٧٧.

(٤) في (ط): (فكأنَّ).

(٥) في (ط): (جعلناه).

(٦) هذا موضع خلافٍ بين النحاة. ينظر: مغني اللبيب (ص: ٦٣٠)، همع الهوامع ٣/٢٢٤.

ولأنّه نفى الدّخول في الدّار الأولى، فإذا دخل فيها أوّلاً يُجعل كأنّ المذكور آخِراً من جنسه نفيٌ، فيحنث بالدّخول فيها لهذا، وأَثبت الدّخولَ في الدّار الثّانية، فإذا دخلها أوّلاً يُجعل كأنّ الآخِر من جنسه إثباتٌ، كما في قوله: لأدخلنّ هذه الدّار، أو لأدخلنّ هذه الدّار.

فَصْــلٌ

وأمّا «حتّىٰ» فهي للغاية باعتبار أصل الوضع، بمنزلة «إلىٰ»، هو المعنىٰ الخاصّ الذي لأجله وُضعت الكلمة، قال تعالىٰ: ﴿هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥]، وقال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ﴾ [يوسف: ٨٠]، وقال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩].

فمتىٰ كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد، وما بعدها يصلح للانتهاء به = كانت عاملةً في حقيقة الغاية[١].

ولهذا قلنا: إذا حلف أن يلازم غريمه حتّىٰ يقضيه، ثمّ فارقه قبل أن يقضيه دَينه؛ حنِث[٢]؛ لأنّ الملازمة تحتمل الامتداد، وقضاء الدّين يصلح مُنهياً للملازمة.

وقال في «الزّيادات»: لو قال: عبده حرٌّ إن لم أضربك حتّىٰ تشتكي يدي، أو: حتّىٰ اللّيل، أو: حتّىٰ تصيح[٣]، أو: حتّىٰ يشفع فلانٌ، ثمّ ترك ضربه قبل هذه الأشياء = حنِث[٤]؛ لأنّ الضّرب بطريق التّكرار يحتمل الامتداد، والمذكور بعد

---

(١) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٣٨، التقرير والتحبير ٢/٧٧، شرح التلويح ١/٢٠٣، أصول الشاشي (ص: ٢٢١).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٤.

(٣) في (ط): (تصبح).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٤، الفتاوىٰ الهندية ٢/١٣٠، حاشية ابن عابدين ٣/٨١٢.

الكلمة صالحٌ للانتهاء، فيُجعل غايةً حقيقةً، وإذا أقلع عن الضّرب قبل الغاية حنِث.

إلا في موضعٍ يغلب على الحقيقة عرفٌ، فيعتبر ذلك؛ لأنّ الثّابت بالعرف ظاهراً بمنزلة الحقيقة، حتّى لو قال: إن لم أضربك حتّى أقتلك، أو: حتّى تموت، فهذا على الضّرب الشّديد باعتبار العرف[1]؛ فإنّه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضّرب، وإنّما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل، وجعلُ القتل غايةً لبيان شدّة الضّرب عادةٌ، ولو قال: حتّى يُغشى عليك، أو: حتّى تبكي، فهذا على حقيقة الغاية[2]؛ لأنّ الضّرب إلى هذه الغاية معتادٌ.

وقد تستعمل الكلمة للعطف[3]؛ فإنّ بين العطف والغاية مناسبةً بمعنى التّعاقب، ولكن مع وجود معنى الغاية فيها، يقول الرّجل: جاءني القوم حتّى زيدٌ، ورأيت القوم حتّى زيداً، فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية؛ لأنّه يفهم بهذا أنّ زيداً أفضلُ القوم أو أرذلُهم.

وقد يدخل بمعنى العطف على جملةٍ[4]، فإن ذَكر له خبراً فهو خبره، وإلا فخبره من جنس ما سبق، يقول الرّجل: مررت بالقوم حتّى زيدٌ غضبانُ، ويقول[5]: أكلتُ السّمكةَ حتّى رأسُها، فهذا ممّا لم يُذكر خبرُه، وهو من جنس ما سبق، على احتمال أن يكون هو الآكل أو غيره؛ ولكنّه إخبارٌ بأنّ رأسها مأكولٌ

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٧٦، فتح القدير ٥/١٩٤، حاشية ابن عابدين ٣/٧٦١.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٧٧، البحر الرائق ٤/٣٩٥، الدر المختار ٣/٨٣٧.
(٣) ينظر: حروف المعاني (ص: ٦٤)، مغني اللبيب (ص: ١٧١)، همع الهوامع ٢/٤٢٦.
(٤) ينظر: مغني اللبيب (ص: ١٧١)، همع الهوامع ٢/٤٢٦.
(٥) في (د): (أو يقول).

أيضاً، ولو قال: حتّىٰ رأسَها بالنّصب، كان هذا عطفاً، أي: وأكلت رأسها أيضاً، ولكن باعتبار معنىٰ الغاية.

ومثل هذا في الأفعال[1] يكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً لذلك، وما بعدها يصلح أن يكون جزاءً، فيكون بمعنىٰ لامِ كي، قال تعالىٰ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣]، أي: لكيلا تكون، وقال تعالىٰ: ﴿وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤]، والقراءة بالنّصب[2] تحتمل الغاية، معناه: إلىٰ أن يقول الرّسول، فيكون قول الرّسول نهايةً[3]، من غير أن يكون بناءً علىٰ ما سبق، كما هو موجَب الغاية: أنّه لا أثر له فيما جُعل غايةً له.

ويحتمل: لكي يقولَ الرّسول، والقراءة بالرّفع تكون بمعنىٰ العطف، أي: ويقولُ الرّسول[4].

وعلىٰ هذا قال في «الزّيادات»: إذا قال: إن لم آتك غداً حتّىٰ تغدّيني فعبده[5] حرٌّ، فأتاه فلم يغدّه؛ لا يحنث[6]؛ لأنّ الإتيان ليس بمستدامٍ، فلا تحتمل الكلمة معنىٰ حقيقة الغاية، وما بعده يصلح جزاءً، فيكون المعنىٰ: لكي تغدّيني، فقد جَعل شرطَ برّه الإتيانَ علىٰ هذا القصد، وقد وُجد. وكذلك لو قال:

---

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص: ١٧١)، همع الهوامع ٢/٤٢٦.

(٢) قراءة الرفع لنافع، وقرأ الباقون بالنصب. السبعة (ص: ١٨١)، حجة القراءات (ص: ١٣١).

(٣) في (د): (غايةً).

(٤) لم أقف عليه في مظانه من كتب التفسير واللغة، وقد قال السيوطي في الإتقان ١/٤٧١: وترد «حتىٰ» عاطفةً، ولا أعلمه في القرآن؛ لأن العطف بها قليلٌ جداً، ومن ثم أنكره الكوفيون ألبتةَ. وانظر ما يذكره المصنف بعد. قد يكون ذلك دليلاً علىٰ أن قوله هنا علىٰ سبيل الاجتهاد لا النقل.

(٥) في (ط): (فعبدي).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٤، الفتاوىٰ الهندية ٢/١٣٠، حاشية ابن عابدين ٣/٨١٢.

إن لم تأتني حتّى أغدّيك، فأتاه فلم يغدّه؛ لم يحنث[1].

وقد يستعار للعطف المحض، كما أشرنا إليه في القراءة بالرّفع، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء، فيعتبر مجرّدُ المناسبة بين العطف والغاية في الاستعارة.

وعلى هذا قال في «الزّيادات»: إذا قال: إن لم آتك حتّى أتغدّى عندك اليوم، أو: إن لم تأتني حتّى تتغدّى عندي اليوم، فأتاه ثمّ لم يتغدّ عنده في ذلك اليوم؛ حنِث[2]؛ لأنّ الكلمة بمعنى العطف؛ فإنّ الفعلين من واحدٍ، فلا يصلح الثّاني أن يكون جزاءً للأوّل، فحُمل على العطف المحض لتصحيح الكلام، وشرطُ البرّ وجود الأمرين في اليوم، فإذا لم يوجدَا حنِث.

فإن قيل: أهل النّحو لا يعرفون هذا، فإنّهم لا يقولون: رأيت زيداً حتّى عَمْراً، باعتبار العطف.

قلنا: قد بينّا أنّ في الاستعارات لا يُعتبر السّماع، وإنّما يُعتبر المعنى الصّالح للاستعارة، وما أشرنا إليه من المناسبة معنًى صالحٌ لذلك، فهي استعارةٌ بديعةٌ بنى علماؤنا ﷺ جواب المسألة عليها[3]، مع أنّ قول محمّدٍ ﷺ حجّةٌ في اللّغة؛ فإنّ أبا عبيدٍ وغيره احتجّ بقوله[4].

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٤، الفتاوى الهندية ٢/١٣٠، حاشية ابن عابدين ٣/٨١٢.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٤، الفتاوى الهندية ٢/١٣٠، حاشية ابن عابدين ٣/٨١٢.

(٣) قال البزدوي في أصوله (ص: ١٠٧): وهذه استعارةٌ لا يوجد لها ذكرٌ في كلام العرب، ولا ذكرها أحدٌ من أئمة النحو واللغة فيما أعلم، لكنها استعارةٌ بديعةٌ اقترحها أصحابنا على قياس استعارات العرب.

(٤) ينظر على سبيل المثال: غريب الحديث ١/٣١، ٧٩، ١٠٢، ٣٣٥) ٢/٢، ١٤٤، ١٧٥، ٢٣٨).

وذكر ابن السّرّاج أنّ المبرّد سئل عن معنى الغزالة فقال: هي الشّمس، قاله محمّد بن الحسن رحمه الله، وكان فصيحاً؛ فإنّه قال لخادمٍ له يوماً: انظر هل دَلَكت الغزالة، فخرج ثمّ دخل، فقال: لم أر الغزالة، وإنّما أراد محمّدٌ: هل زالت الشّمس[1].

فعلى هذا يجوز أن يقول الرّجل: رأيت زيداً حتّى عَمْراً لمعنى العطف، إلا أنّ الأَولى أن يُجعل هذا بمعنى الفاء دون الواو؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما للعطف، ولكن في الفاء معنى التّعقيب، فهو أقرب إلى معنى المناسبة كما بيّنّا.

(١) قال الجصاص في الفصول ١/٨٥: وحكى لنا ثعلبٌ أنه قال: محمد بن الحسن حجةٌ في اللغة، وحكى لي أبو علي النحوي الفارسي عن ابن السراج النحوي أن المبرد سئل عن الغزالة.. اهـ.

فَصْــلٌ

وأمّا «إلىٰ» فهي لانتهاء الغاية، ولهذا تُستعمل الكلمة في الآجال في الدّيون[1]، قال تعالىٰ: ﴿إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وعلىٰ هذا لو قال لامرأته: أنت طالقٌ إلىٰ شهرٍ؛ فإن نوىٰ التّنجيز في الحال تَطلُق، ويلغو آخِر كلامه.

وإن نوىٰ التّأخير يتأخّر الوقوع إلىٰ مضيّ الشّهر[2].

وإن لم يكن له نيّةٌ: فعلىٰ قول زفر رحمه الله: يقع في الحال[3]؛ لأنّ تأخير الشّيء لا يمنع ثبوت أصله، فيكون بمنزلة التّأجيل في الدّين، لا يمنع ثبوت أصله، وعندنا: لا يقع[4]؛ لأنّ الكلمة للتّأخير فيما يُقرن به باعتبار أصل الوضع، وقد قرنها بأصل الطّلاق، وأصلُها يحتمل التّأخير في التّعليق بمضيّ شهرٍ أو بالإضافة إلىٰ ما بعد شهرٍ، فأمّا أصل الثّمن لا يحتمل التّأخير في التّعليق والإضافة، فلهذا حملنا الكلمة هناك علىٰ تأخير المطالبة.

ثمّ من الغايات بهذه الكلمة ما لا يدخل، كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى

(١) في (ط): (والديون).
(٢) ينظر: المبسوط ١١٤/٦، الفتاوىٰ الهندية ٣٦٥/١، حاشية ابن عابدين ٢٦٢/٣.
(٣) وهو روايةٌ عن أبي حنيفة. ينظر: المبسوط ١١٤/٦، تبيين الحقائق ٢٠٣/٢، حاشية ابن عابدين ٢٦٢/٣.
(٤) ينظر: المبسوط ١١٤/٦، تبيين الحقائق ٢٠٣/٢، حاشية ابن عابدين ٢٦٢/٣.

ﭐلَّيۡلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ، ومنها ما يدخل ، كقوله: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] .

والحاصل فيه: أنّ ما يكون من الغايات قائماً بنفسه[١] فإنّه لا يدخل[٢] ؛ لأنّه حدٌّ ، ولا يدخل الحدّ في المحدود ، ولهذا لو قال: لفلانٍ من هذا الحائط إلىٰ هذا الحائط ، لا يدخل الحائطان في الإقرار[٣] .

وما لا يكون قائماً بنفسه: فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكرُ الغاية لإخراج ما وراءها ، فيبقىٰ موضع الغاية داخلاً[٤] ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] ، فإنّ الاسم عند الإطلاق يتناول الجارحة إلىٰ الإبط ، فذِكرُ الغايةِ لإخراج ما وراءها .

وإن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شكٌّ ؛ فذِكرُ الغايةِ لمدّ الحكم إلىٰ موضعها ، فلا تدخل الغاية[٥] ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ؛ فإنّ الصّوم عبارةٌ عن الإمساك ، ومطلقُه لا يتناول إلا ساعةً ، فذكرُ الغاية لمدّ الحكم إلىٰ موضع الغاية .

---

(١) أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرةٍ في الوجود إلىٰ المغيا. التقرير والتحبير ٢/٨٨ .

(٢) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٦٦ ، التقرير والتحبير ٢/٨٨ ، شرح التلويح ١/٢١٧ ، أصول الشاشي (ص: ٢٢٦) .

(٣) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٤١٨) ، المبسوط ١٣/٥٢ ، بدائع الصنائع ٣/١٦٠ ، الهداية ٣/١٨٣ .

(٤) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٦٦ ، التقرير والتحبير ٢/٨٨ ، شرح التلويح ١/٢١٧ ، أصول الشاشي (ص: ٢٢٦) .

(٥) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٦٦ ، التقرير والتحبير ٢/٨٨ ، أصول الشاشي (ص: ٢٢٦) ، وقال التفتازاني في شرح التلويح ١/٢١٥ : والمحققون من النحاة علىٰ أنها لا تفيد إلا انتهاء الغاية ، من غير دلالةٍ علىٰ الدخول أو عدمه ، بل هو راجعٌ إلىٰ الدليل .

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: الغاية تدخل في الخِيار[1]؛ لأنّ مطلقَه يقتضي التّأبيد؛ ولأنّ في لزوم البيع في موضع الغاية شكّاً، وفي الآجال والإجارات لا تدخل الغاية[2]؛ لأنّ المطلق لا يقتضي التّأبيد، وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شكٌّ.

وفي اليمين إذا حلف لا يكلّم فلاناً إلىٰ وقتِ كذا؛ تدخل الغاية في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله[3]؛ لأنّ مطلقه يقتضي التّأبيد، فذكرُ الغاية لإخراج ما وراءها، ولا تدخل في ظاهر الرّواية[4]؛ لأنّ في حرمة الكلام ووجوب الكفّارة بالكلام في موضع الغاية شكّاً.

وعلىٰ هذا قال زفر رحمه الله: إذا قال: لفلانٍ عليّ من درهمٍ إلىٰ عشرةٍ، أو قال لامرأته: أنتِ طالقٌ من واحدةٍ إلىٰ ثلاثٍ؛ لا تدخل الغايتان[5]؛ لأنّ الغاية حدٌّ، والمحدود غير الحدّ.

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ رحمهما الله: تدخل الغايتان[6]؛ لأنّ هذه الغاية لا تقوم بنفسها، فلا تكون غايةً ما لم تكن ثابتةً.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: الغاية الثّانية لا تدخل[7]؛ لأنّ مطلق الكلام لا يتناوله،

(١) ينظر: المبسوط ١٣/٥٢، بدائع الصنائع ٥/٢٦٧، البحر الرائق ٦/٤، الفتاوىٰ الهندية ٣/٤٠.
(٢) ينظر: المبسوط ١٣/٥٤، بدائع الصنائع ٥/٢٦٨.
(٣) ينظر: المبسوط ١٣/٥٤، البحر الرائق ١/١٣.
(٤) ينظر: المبسوط ١٣/٥٤، البحر الرائق ١/١٣.
(٥) ينظر: المبسوط ٦/١٣٦، الهداية ١/٢٣٣، تبيين الحقائق ٢/٢٠١، مجمع الأنهر ٢/١٧، حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٠.
(٦) ينظر: المبسوط ٦/١٣٦، الهداية ١/٢٣٣، تبيين الحقائق ٢/٢٠١، مجمع الأنهر ٢/١٧، حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٠.
(٧) ينظر: المبسوط ٦/١٣٦، الهداية ١/٢٣٣، تبيين الحقائق ٢/٢٠١، مجمع الأنهر ٢/١٧،=

وفي ثبوته شكٌّ، ولكنّ الغاية الأولى تدخل للضّرورة؛ لأنّ الثّانية داخلةٌ في الكلام، ولا تكون ثانيةً قبل ثبوت[1] الأولى.

= حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٠.

(١) في (ط): (دخول).

فَصْــلٌ

وأمّا «علىٰ» فهو للإلزام باعتبار أصل الوضع ؛ لأنّ معنىٰ حقيقةِ الكلمة من علوّ الشّيء علىٰ الشّيء وارتفاعه فوقه[1] ، وذلك قضيّة الوجوب واللّزوم.

ولهذا لو قال: لفلانٍ عليّ ألف درهمٍ ، أنَّ مطلقه محمولٌ علىٰ الدّين ، إلا أن يصل بكلامه: وديعةً[2] ؛ لأنّ حقيقة[3] اللّزوم في الدّين.

ثمّ تُستعمل الكلمة للشّرط باعتبار أنّ الجزاء يتعلّق بالشّرط ، فيكون لازماً عند وجوده[4].

وبيان هذا في قوله تعالىٰ: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ﴾ [الممتحنة: ١٢] ، وقال تعالىٰ: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٠٥].

وعلىٰ هذا[5] في «السّير»: إذا قال رأسُ الحصن: آمِنوني علىٰ عشرةٍ من أهل[6] الحصن ، أنّ العشرة سواه ، والخِيار في تعيينهم إليه[7] ؛ لأنّه شرَط ذلك

---

(١) ينظر: حروف المعاني (ص: ٦٥) ، لسان العرب ١٥/٨٨ ، تاج العروس (٣٩/٢٠٣ ـ ٢٠٤).

(٢) ينظر: الهداية ٣/١٨١ ، تبيين الحقائق ٥/٧ ، مجمع الضمانات ٢/٧٦٦ ، حاشية ابن عابدين ٨/١١٠.

(٣) في (ط): (حقيقته).

(٤) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٦٠ ، التقرير والتحبير ٢/٨٦ ، شرح التلويح ١/٢١٣ ، أصول الشاشي (ص: ٢٢٩).

(٥) في (ط) زيادة: (قال).

(٦) في (د) زيادة: (هذا).

(٧) انظر السير الكبير ٢/٤٢١ ، وفي الفتاوىٰ الهندية ٢/٢٠٠: وإن حاصر المسلمون حصناً فأشرف=

لنفسه بكلمة «علىٰ»، بخلاف ما لو قال: آمنوني وعشرةً، أو: فعشرةً، أو: ثمّ عشرةً، فالخيار في تعيين العشرة إلىٰ من آمَنهم؛ لأنّ المتكلّم عطف أمانهم علىٰ أمان نفسه من غير أن شرَط لنفسه في أمانهم شيئاً.

وقد تستعار الكلمة بمعنىٰ الباء الذي يصحب الأعواض[1]؛ لِما بين العوض والمعوّض من اللّزوم والاتّصال في الوجوب، حتّىٰ إذا قال: بعت منك هذا الشّيء علىٰ ألف درهمٍ، أو: آجرتك شهراً علىٰ درهمٍ؛ يكون بمعنىٰ الباء[2]؛ لأنّ البيع والإجارة لا تحتمل التّعليق بالشّرط[3]، فيُحمل علىٰ هذا المستعار لتصحيح الكلام.

ولهذا قال أبو يوسف ومحمّدٌ ﷺ: إذا قالت المرأة لزوجها: طلّقني ثلاثاً علىٰ ألف درهمٍ، فطلّقها واحدةً؛ يجب ثُلث الألف[4]، بمنزلة ما لو قالت: بألف درهمٍ[5]؛ لأنّ الخلع عقد معاوضةٍ.

وأبو حنيفة ﷺ يقول: لا يجب عليها شيءٌ من الألف، ويكون الواقع

= عليهم رأس الحصن فقال أمنوني علىٰ عشرةٍ من أهل الحصن علىٰ أن أفتحه لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو.

(١) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٥٩ ـ ٢٦٠، التقرير والتحبير ٢/٨٦، شرح التلويح ١/٢١٤، أصول الشاشي (ص: ٢٢٩).

(٢) ينظر: المبسوط ٦/١٧٤، بدائع الصنائع ٣/١٥٣، تبيين الحقائق ٢/٢٧٠، مجمع الأنهر ٢/١٠٦.

(٣) ينظر: المبسوط ١٣/٦٠، تبيين الحقائق ٤/١٣١، البحر الرائق ٦/١٩٥، لسان الحكام ١/٢٦٤.

(٤) ينظر: المبسوط ٦/١٧٤، بدائع الصنائع ٣/١٥٣، الهداية ٢/١٥، البحر الرائق ٤/٨٧ ـ ٨٨، مجمع الأنهر ٢/١٠٦.

(٥) ينظر: المبسوط ٦/١٧٣، بدائع الصنائع ٣/١٥٣، البحر الرائق ٤/٨٧، مجمع الأنهر ٢/١٠٦.

رجعيّاً[1] ؛ لأنّ الطّلاق يحتمل التّعليق بالشّرط وإن كان مع ذكر العوض، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزّوج، حتّىٰ لا يملك الرّجوع عنه قبل قبولها، وحقيقةُ الكلمة للشّرط، فإذا كانت مذكورةً فيما يحتمل معنىٰ الشّرط تُحمل عليه دون المجاز، وعلىٰ اعتبار الشّرط لا يلزمها شيءٌ من المال؛ لأنّها شرطت إيقاع الثّلاث ليتمّ رضاها بالتزام المال، والشّرط يقابل المشروط جملةً، ولا يقابله أجزاءً.

وقد تكون «علىٰ» بمعنىٰ «مِن»، قال تعالىٰ: ﴿ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ ﴾ [المطففين: ٢]، أي: من النّاس[2].

(١) ينظر: المبسوط ٦/١٧٤، بدائع الصنائع ٣/١٥٣، الهداية ٢/١٥، البحر الرائق ٤/٨٧ ـ ٨٨.
(٢) تفسير الطبري ١٩/٢٥٢، معاني القرآن للنحاس ٢/٣٨٠، البحر المحيط ٨/٤٣١.

فَصْلٌ[1]

وكلمة «مِن» للتّبعيض باعتبار أصل الوضع.

وقد تكون لابتداء الغاية[2]، يقول الرّجل: خرجت من الكوفة.

وقد تكون للتّمييز، يقال: بابٌ من حديدٍ، وثوبٌ من قطنٍ.

وقد تكون بمعنى الباء[3]، قال تعالى: ﴿يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]، أي: بأمر الله[4].

وقد تكون صلةً[5]، قال تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [الأحقاف: ٣١]، وقال تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠]، وفي حمله على الصّلة يُعتبر تعذُّر حمله على معنًى وُضع له باعتبار الحقيقة، أو[6] يستعار له مجازاً وتُعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به؛ لكيلا[7] يخرج من أن يكون مفيداً.

(١) قوله: (فصلٌ) زيادة من (ط).

(٢) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٦٣، التقرير والتحبير ٢/٨٦، شرح التلويح ١/٢١٤.

(٣) ينظر: حروف المعاني (ص: ٥٠)، المقتضب ٢/٣١٩، مغني اللبيب (ص: ٤٢٣).

(٤) تفسير الطبري ١٣/١١٧، زاد المسير ٤/٣١١، تفسير القرطبي ٩/٢٩٢.

(٥) وهو قول أبي الحسن الأخفش، والكسائي، وهشامٍ، والأكثرون على أنها لا تزاد في الإيجاب. ينظر: همع الهوامع ٢/٤٦٣، الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٣٧٦، شرح ابن عقيلٍ على الألفية ٣/١٧.

(٦) في (ف): (ويستعار).

(٧) في (ط): (لئلا).

وعلىٰ هذا قال في «الجامع»: إن كان[1] في يدي من الدّراهم إلا ثلاثةً، فإذا في يده أربعةٌ؛ فهو حانثٌ[2]؛ لأنّ الدّرهم الرّابع بعض الدّراهم، وكلمة «مِن» للتّبعيض.

ولو قالت المرأة لزوجها: اخلعني علىٰ ما في يدي من الدّراهم، فإذا في يدها درهمٌ أو درهمان؛ يلزمها ثلاثة دراهم[3]؛ لأنّ «مِن» هنا صلةٌ لتصحيح الكلام؛ فإنّ الكلام لا يصحّ إلا بها، حتّىٰ إذا قالت: اخلعني علىٰ ما في يدي دراهم، كان الكلام مختلًّا[4]، وفي الأوّل لو قال: إن كان في يدي دراهم، كان الكلام صحيحاً، فعملُ الكلمة في التّبعيض، لا في تصحيح الكلام.

وقد بينّا المسائل علىٰ هذه الكلمة فيما سبق[5].

(١) في (ط) زيادة: (ما).
(٢) ينظر: الجامع (ص: ٢١٦)، المبسوط ٦/١٨٧، تبيين الحقائق ٢/٢٧٠، مجمع الأنهر ٢/١٠٥.
(٣) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٢١٦)، المبسوط ٦/١٨٧، البحر الرائق ٢/٢٦١، مجمع الأنهر ٢/١٠٥.
(٤) في (ف): (محتملاً).
(٥) المقصود ما تقدم من أن تفيد التبعيض لا تصحيح الكلام وهو بداية الفصل.

فَصْــلٌ

وأمّا «في» فهي للظّرف باعتبار أصل الوضع[1]، يقال: دراهم في صرّةٍ.

وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا: إذا قال لغيره: غصبتك ثوباً في منديلٍ، أو: تمراً في قَوصرةٍ[2]، يلزمه ردّ كليهما[3]؛ لأنّه أقرّ بغصب مظروفٍ في ظرفٍ، فلا يتحقّق ذلك إلا بغصبه لهما.

ثمّ الظّرف أنواعٌ ثلاثةٌ: ظرف الزّمان، وظرف المكان، وظرف الفعل.

فأمّا ظرف الزّمان فبيانه فيما إذا[4] قال لامرأته: أنت طالقٌ في غدٍ، فإنّها تَطلُق غداً، باعتبار أنّه جعل الغد ظرفاً، وصلاحيةِ الزّمان ظرفاً للطّلاق من حيث إنّه يقع فيه، فتصير موصوفةً في ذلك الزّمان بأنّها طالقٌ، فعند الإطلاق كما طلع الفجر تَطلُق[5]، فتتّصف بالطّلاق في جميع الغد، بمنزلة ما لو قال: أنتِ طالقٌ غداً[6].

وإن قال: نويتُ آخر النّهار؛ لم يصدَّق في القضاء عندهما، كما في قوله:

---

(١) ينظر: الفصول في الأصول ١/٩٤، كشف الأسرار ٢/٢٧٠، التقرير والتحبير ٢/٩٣، شرح التلويح ١/٢١٩، أصول الشاشي (ص: ٢٣٦).

(٢) القوصرة: وعاء من قصب للتمر. تهذيب اللغة ٨/٢٨١.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٢٢١، الهداية ٣/١٨٣، تبيين الحقائق ٥/٩، مجمع الضمانات ٢/٧٦٨.

(٤) قوله: (إذا) ليس في (ك)، والمثبت من بقية النسخ.

(٥) ينظر: المبسوط ٦/١١٥، بدائع الصنائع ٣/٢٥، الهداية ١/٢٣٤، فتح القدير ٤/٢٨.

(٦) ينظر: المبسوط ٦/١١٥، بدائع الصنائع ٣/٢٥، الهداية ١/٢٣٤، فتح القدير ٤/٢٨.

غداً[1]؛ لأنّه نوىٰ التّخصيص فيما يكون موجَبه العموم.

وعند أبي حنيفة ﷺ: يديَّن في القضاء[2]؛ لأنّ ذِكر حرف الظّرف دليلٌ علىٰ أنّ المراد جزءٌ من الغد، فالوقوع إنّما يكون في جزءٍ، ولكن ذلك الجزء مبهمٌ في كلامه، فعند عدم النّيّة قلنا: كما وُجد جزءٌ من الغد تَطلُق، وإذا نوىٰ آخرَ النّهار كان هذا بياناً للمبهَم، وهو مصدَّقٌ في بيان مبهم كلامه في القضاء، بخلاف قوله: غداً، فاللّفظ هناك متناولٌ لجميع الغد، فنيّة آخر النّهار تكون تخصيصاً.

وعلىٰ هذا لو قال: إن صمتِ الشّهر، فهو علىٰ صوم جميع الشّهر، ولو قال: إن صمتِ في الشّهر، فهو علىٰ صوم ساعةٍ باعتبار المعنىٰ الذي قلنا.

وأمّا ظرف المكان فبيانه في قوله: أنتِ طالقٌ في الدّار، أو: في الكوفة، فإنّه يقع الطّلاق عليها حيثما تكون[3]؛ لأنّ المكان لا يصلح ظرفاً للطّلاق، فإنّ الطّلاق إذا وقع في مكانٍ فهو واقعٌ في الأمكنة كلّها، وهي إذا اتّصفت بالطّلاق في مكانٍ تتّصف به في الأمكنة كلّها؛ إلا أن يقول: عنيتُ: إذا دخلتِ، فحينئذٍ لا يقع الطّلاق ما لم تدخل[4]؛ باعتبار أنّه كنّىٰ بالمكان عن الفعل الموجود فيه، أو أضمر الفعلَ في كلامه، فكأنّه قال: أنتِ طالقٌ في دخولك الدّار[5]، وهذا هو ظرف الفعل، علىٰ معنىٰ أنّ الفعل لا يصلح ظرفاً للطّلاق حقيقةً، ولكن بين

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣٤، الهداية ١/٢٣٤، تبيين الحقائق ٢/٢٠٤، فتح القدير ٤/٢٨.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣٤، الهداية ١/٢٣٤، تبيين الحقائق ٢/٢٠٤، فتح القدير ٤/٢٨.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٢٥، الهداية ١/٢٣٣، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٦٦، لسان الحكام ١/٣٢٦.
(٤) ديانةً لا قضاءً. ينظر: الهداية ١/٢٣٣، الفتاوىٰ الهندية ١/٣٦٦، لسان الحكام ١/٣٢٦.
(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٢٥، الهداية ١/٢٣٤، البحر الرائق ٣/٣٠٨، الفتاوىٰ الهندية ١/٤١٥.

الظّرف والشّرط مناسبةٌ من حيث المقارنة أو من حيث تعلُّق الجزاء بالشّرط، بمنزلة قوام المظروف بالظّرف، فتصير الكلمة ـ لمعنى الشّرط ـ مجازاً.

ثمّ إن كان الفعل سابقاً أو موجوداً في الحال يكون تنجيزاً، وإن كان منتظَراً يتعلّق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشّرط(١).

وعلى هذا لو قال: أنتِ طالقٌ في حيضك، وهي حائضٌ؛ تَطلُق في الحال(٢)، ولو قال: أنتِ طالقٌ في مجيء حيضك؛ فإنّها لا تَطلُق حتّى تحيض.

وقال في «الجامع»: إذا قال أنتِ طالقٌ في مجيء يومٍ؛ لم تَطلُق حتّى يطلع الفجر من الغد(٣)، ولو قال: في مضيّ يومٍ، فإن قال ذلك باللّيل فهي طالقٌ كما غربت الشّمس من الغد، وإن قال ذلك بالنّهار؛ لم تَطلُق حتّى يجيء مثل هذه السّاعة من الغد(٤).

وعلى هذا قال في «السّير»(٥): إذا قال رأسُ الحصن: آمِنوني في عشرةٍ،

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٣/٢٨٦.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٢٥، حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٢، وفي البحر الرائق ٣/٢٨٦: وفي المحيط: لو قال: أنت طالقٌ في حيضك وهي حائضٌ لم تطلق حتى تحيض أخرى؛ لأنه عبارةٌ عن درور الدم ونزوله لوقته، فكان فعلاً فصار شرطاً كما في الدخول، والشرط يعتبر في المستقبل لا في الماضي، ولو قال: أنت طالقٌ في حيضةٍ أو في حيضتك لم تطلق حتى تحيض وتطهر؛ لأن الحيضة اسمٌ للحيضة الكاملة. وانظر: الفتاوى الهندية ١/٣٦٦.

(٣) ينظر: الجامع الكبير (ص٥٠)، بدائع الصنائع ٣/٢٦، البحر الرائق ٣/٢٨٦، الفتاوى الهندية ١/٣٦٦، حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٣.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٢٦، البحر الرائق ٣/٢٨٦، الفتاوى الهندية ١/٣٦٦، حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٣.

(٥) في (ط) زيادة: (الكبير).

فهو أحد العشرة[1]؛ لأنّ معنى الظّرف في العدد بهذا يتحقّق، والخِيار في التّسعة إلى الذي آمَنهم لا إليه؛ لأنّه ما شرَط لنفسه شيئاً في أمان مَن ضمّهم إلى نفسه ليكونوا عشرةً.

ولو قال: لفلانٍ عليّ عشرة دراهم في عشرةٍ، تلزمه عشرةٌ[2]؛ لأنّ العدد لا يصلح ظرفاً لمثله بلا شبهةٍ، إلا أن يعنيَ حرف «مع»، فإنّ «في» يأتي بمعنى «مع»[3]، قال تعالى: ﴿فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي﴾ [الفجر: ٢٩]، أي: مع عبادي[4]، فإذا قال ذلك فحينئذٍ يلزمه عشرون[5]، ولكن بدون هذه النّيّة لا يلزمه؛ لأنّ المال بالشّكّ لا يجب[6].

وكما يكون «في»[7] بمعنى «مع» = يكون بمعنى «مِن»[8]، قال تعالى: ﴿وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا﴾ [النساء: ٥]، أي: منها[9]، وكذلك لو قال لامرأته: أنتِ طالقٌ واحدةً في واحدةٍ؛ فهي طالقٌ واحدةً[10]، إلا أن يقول: نويت «مع»، فحينئذٍ تَطلُق ثنتين، دخل بها أو لم يدخل بها.

وإن قال: عنيتُ الواو؛ فذلك صحيحٌ أيضاً على ما هو مذهب أهل النّحو:

---

(١) انظر: السير الكبير ٢/٤٢٦، وينظر: الفتاوى الهندية ٢/٢٠٠.
(٢) ينظر: المبسوط ٦/١٣٧، الفتاوى الهندية ١/٣٦٦، لسان الحكام ١/٣٢٥.
(٣) ينظر: الفصول في الأصول ١/٩٤، كشف الأسرار ٢/٢٧٣.
(٤) تفسير السمرقندي ٣/٥٥٨، تفسير البغوي ٤/٤٨٧، زاد المسير ٩/١٢٤.
(٥) ينظر: المبسوط ٦/١٣٧، الفتاوى الهندية ١/٣٦٦، لسان الحكام ١/٣٢٥.
(٦) في (ف): (لا يجب بالشك).
(٧) في (ط): (أنّ «في» يكون).
(٨) ينظر: الفصول في الأصول ١/٩٤، كشف الأسرار ٢/٢٧٣.
(٩) أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٥٥، تفسير السمعاني ١/٣٩٧، زاد المسير ٢/١٣.
(١٠) ينظر: فتاوى السغدي ١/٣٣٩.

أنّ أكثر حروف الصّلات يقام بعضها مقام بعضٍ، فعند هذه النيّة تَطلُق ثنتين إن كان دخل بها، وواحدةً إن لم يدخل بها، بمنزلة قوله: واحدةً وواحدةً[1].

وقال في «الزّيادات»: إذا قال: أنت طالقٌ في مشيئة الله أو في إرادته[2]؛ لم تَطلُق[3]، بمنزلة قوله: إن شاء الله[4]، كما جُعل قوله: في دخولك الدّار بمنزلة قوله: إن دخلتِ[5]، إلا في قوله: في علم الله، فإنّها تَطلُق[6]؛ لأنّ العلم يُستعمل عادةً بمعنى المعلوم، يقال: عِلم أبي حنيفة، ويقول الرّجل: اللهمّ اغفر لنا علمك فينا، أي: معلومك، وعلى هذا المعنى يستحيل جعلُه بمعنى الشّرط.

فإن قيل: لو قال: في قدرة الله، لم تَطلُق[7]، وقد تستعمل القدرة بمعنى المقدور، فقد يقول من يستعظم شيئاً: هذا قدرة الله تعالى!

قلنا: معنى هذا الاستعمال أنّه أثر قدرة الله تعالى، إلا أنّه قد يقام المضاف إليه مقام المضاف، ومثله لا يتحقّق في العلم.

ومن هذا الجنس أسماء الظّروف، وهي: «مع»، و«قبل»، و«بعد»، و«عند».

---

(١) ينظر: الهداية ١/٢٤٠، فتح القدير ٤/٥٥، مجمع الأنهر ٢/٣٢، الدر المختار ٣/٢٨٨.

(٢) في (د): (إرادة الله).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٥٧، الدر المختار ٣/٣٧٣.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٥٧، البحر الرائق ٤/٣٩، فتح القدير ٤/١٣٦، الفتاوى الهندية ١/٤٥٤.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٢٥، الهداية ١/٢٣٤، تبيين الحقائق ٢/٢٠٣، فتح القدير ٤/٢٥، وفي (ط) زيادة: (الدار).

(٦) ينظر: البحر الرائق ٤/٤١، تبيين الحقائق ٢/٢٤٣، فتح القدير ٤/١٣٧، الدر المختار ٣/٣٧٣.

(٧) ويقع إن أراد بالقدرة ضد العجز. ينظر: البحر الرائق ٤/٤١، فتح القدير ٤/١٣٧، الدر المختار ٣/٣٧٣، الفتاوى الهندية ١/٤٥٥.

فأمّا «مع» فهي للمقارنة حقيقةً[1]، وإن كان قد تُستعمل بمعنى «بعد»[2]، قال تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥].

وعلى اعتبار حقيقة الوضع قلنا: إذا قال لامرأته: أنتِ طالقٌ واحدةً مع واحدةٍ، تَطلُق ثنتين، سواءٌ دخل بها أو لم يدخل بها[3]، وكذلك لو قال: معها واحدةٌ[4]؛ لأنّهما تقترنان في الوقوع في الوجهين.

ولو قال: لفلانٍ عليّ مع كلّ درهمٍ من هذه الدّراهم العشرة درهمٌ، فعليه عشرون درهماً[5].

وأمّا «قبل» فهي للتّقديم[6]، قال تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا﴾ [النساء: ٤٧]، ولهذا لو قال لامرأته وقت الضّحوة: أنت طالقٌ قبل غروب الشّمس؛ تَطلُق للحال[7]، بخلاف قوله: قُبيل غروب الشّمس، فإنّها لا تَطلُق إلا مع غروب الشّمس[8].

---

(١) ينظر: الفصول في الأصول ١/٩٣، أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢/٢٨٢، شرح التلويح ١/٢٢١، تيسير التحرير ٢/١٢٦.

(٢) ينظر: الفصول في الأصول ١/٩٣.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣٧، الهداية ١/٢٤٠، تبيين الحقائق ٢/٢١٤، الفتاوى الهندية ١/٣٧٣.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣٧، الهداية ١/٢٤٠، تبيين الحقائق ٢/٢١٤، الفتاوى الهندية ١/٣٧٣.

(٥) ينظر: البحر الرائق ٥/٣٠٨، مجمع الضمانات ٢/٧٨٩، الفتاوى الهندية ٤/١٦٦.

(٦) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢/٢٨٣، شرح التلويح ١/٢٢٢، تيسير التحرير ٢/١٢٦.

(٧) ينظر: البحر الرائق ٣/٢٩٢، المحيط البرهاني ١/٢٩٧.

(٨) ينظر: المبسوط ٣/١٦٠، البحر الرائق ٣/٢٩٢، وفي الفتاوى الهندية ١/٣٦٩: وفي «المنتقى» عن محمدٍ ﵀: إذا قال لامرأته أنت طالقٌ قبيل غدٍ، أو قبيل قدوم فلانٍ، فهو قبيل ذلك بطرفة عينٍ؛ لأن قبيل وقتٌ. قال الحاكم أبو الفضل ﵀: هذا الجواب في قوله قبيل قدوم فلانٍ غير مستقيمٍ، والصحيح أنه يقع الطلاق إذا قدم فلانٌ، والله أعلم.

ولو قال لغير المدخول بها: أنتِ طالقٌ واحدةً قبل واحدةٍ؛ تَطلُق واحدةً[1]، ولو قال: قبلها واحدةٌ؛ تَطلُق ثنتين[2]؛ لأنّه متىٰ أَلحق الكنايةَ بهذه الكلمة عند ذكرها بين اسمين تصير نعتاً للمذكور آخِراً، وإذا لم يُلحق بها كنايةً فهي نعتٌ للمذكور أوّلاً، يقول الرّجل: جاءني زيدٌ قبل عمرٍو، فينصرف «قبل» إلىٰ مجيء زيدٍ، ولو قال: قبله عمرٌو، ينصرف إلىٰ مجيء عمرٍو، فعلىٰ هذا معنىٰ قوله: قبل واحدةٍ، أي: قبل واحدةٍ تقع عليكِ، فتبِينُ بالأولىٰ، ومعنىٰ قوله: قبلها واحدةٌ، أي: قبلها واحدةٌ وقعتْ عليكِ، فتقع الثّنتان معاً؛ لأنّ من أضاف الطّلاق إلىٰ وقتٍ سابقٍ يكون مُوقِعاً في الحال.

وأمّا «بعد» فهي للتّرتيب والتّأخير في أصل الوضع[3]، قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ﴾ [البقرة: ٥٦].

وقد تُستعمل بمعنىٰ «مع»[4]، قال تعالىٰ: ﴿عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ [القلم: ١٣]، أي: مع ذلك[5]، وقيل: هذا من صلة[6] الخطاب، أي: وأقول بعد ما تقدّم ذكره: إنّه زنيمٌ[7].

---

(١) ينظر: الهداية ٢٤٠/١، البحر الرائق ٣١٦/٣، تبيين الحقائق ٢١٣/٢، حاشية ابن عابدين ٢٨٨/٣.

(٢) ينظر: الهداية ٢٤٠/١، البحر الرائق ٣١٦/٣، تبيين الحقائق ٢١٤/٢، الدر المختار ٢٨٨/٣.

(٣) ينظر: الفصول في الأصول ٩٢/١، أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢٨٢/٢، شرح التلويح ٢٢١/١، تيسير التحرير ١٢٦/٢.

(٤) ينظر: الفصول في الأصول ٩٢/١.

(٥) تفسير الطبري ٢٥/٢٩، تفسير السمرقندي ٤٦٠/٣، زاد المسير ٣٣٢/٨.

(٦) في (ط): (جملة).

(٧) ينظر: المحرر الوجيز ٣٤٨/٥، مفاتيح الغيب ٤٤/٣١، البحر المحيط ٣٠٤/٨.

وعلىٰ اعتبار أصل الوضع[1]: إذا قال لغير المدخول بها: أنتِ طالقٌ واحدةً بعد واحدةٍ، تَطلُق ثنتين[2]، ولو قال: بعدها واحدةٌ لم تَطلُق إلا واحدةً[3]؛ للحرف الذي أشرنا إليه.

وأمّا «عند» فهي للحضرة في أصل الوضع[4]، ولهذا لو قال لغيره: لك عندي ألف درهمٍ، تكون وديعةً، إلا أن يقول: دينٌ[5].

ولو قال لامرأته: أنتِ طالقٌ عند كلّ يومٍ؛ تَطلُق كلّ يومٍ واحدةً حتّىٰ تبِينُ بثلاثٍ[6]، وكذلك لو قال: في كلّ يومٍ، أو: مع كلّ يومٍ[7]؛ بخلاف ما إذا قال: كلّ يومٍ[8]؛ لأنّه إذا لم يُثبت في كلامه شيئاً من الظّروف يكون الكلّ ظرفاً واحداً، فلا يقع إلا واحدةً وإن تكرّرت الأيّام.

وإذا ذكر شيئاً من أسماء الظّروف ينفرد كلّ يومٍ بكونه ظرفاً علىٰ حدةٍ، وإنّما يتحقّق ذلك إذا وقعت تطليقةٌ في كلّ يومٍ، وعلىٰ هذا لو قال لامرأته: أنتِ عليّ كظهر أمّي كلّ يومٍ، يكون ظهاراً واحداً[9]، ولو[10] قال: في كلّ يومٍ، أو:

---

(١) في (ف)، (د) زيادة: (قلنا).

(٢) ينظر: الهداية ١/٢٤٠، البحر الرائق ٣/٣١٧، تبيين الحقائق ٢/٢١٤، فتح القدير ٤/٥٧.

(٣) ينظر: الهداية ١/٢٤٠، البحر الرائق ٣/٣١٦، تبيين الحقائق ٢/٢١٣، الدر المختار ٣/٢٨٨.

(٤) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢/٢٨٤، شرح التلويح ١/٢٢٢، تيسير التحرير ٢/١٢٦.

(٥) ينظر: تحفة الفقهاء ٣/١٩٤، بدائع الصنائع ٧/٢٠٨.

(٦) ينظر: البحر الرائق ٣/٢٨٩، مجمع الأنهر ٢/٢١، حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٧.

(٧) ينظر: البحر الرائق ٣/٢٨٩، مجمع الأنهر ٢/٢١، حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٧.

(٨) خلافاً لزفر. ينظر: البحر الرائق ٣/٢٨٩، مجمع الأنهر ٢/٢١، حاشية ابن عابدين ٣/٢٦٧.

(٩) ينظر: البحر الرائق ٣/١٠٣، الفتاوىٰ الهندية ١/٥٠٨، الدر المختار ٣/٤٧١.

(١٠) في (ف): (لو).

عند كلّ يومٍ، أو: مع كلّ يومٍ؛ يتجدّد انعقاد ظهارٍ بمجيء كلّ يومٍ[١].

ومن هذا الجنس حروف الاستثناء، والحقيقة فيها باعتبار أصل الوضع: «إلا»، قال تعالى: ﴿إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا﴾ [العنكبوت: ١٤].

و«غير» قد تُستعمل للاستثناء، وقد تُستعمل نعتاً للنّكرة، يقول الرّجل: درهمٌ غيرُ زيفٍ، ورجلٌ غيرُ عالمٍ، وقال تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفاتحة: ٧]، فالمنعَم عليهم هنا بمعنى النّكرة؛ لأنّها وإن ذُكرت على وجه المعرفة فهي غير مقصورةٍ لِعينٍ، ومثلُها بمنزلة النّكرة، ولا يستقيم مكان قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ﴾: إلا المغضوب.

وعلى هذا قال في «الزّيادات»: إذا قال: كلّ جاريةٍ لي غيرُ خبّازةٍ فهي حرّةٌ، ثمّ قال: هنّ خبّازاتٌ، فالقول قوله[٢]، بخلاف ما لو قال: كلّ جاريةٍ لي حرّةٌ إلا جاريةً خبّازةً[٣].

ولهذا لو قال: لفلانٍ عليّ درهمٌ غيرُ دانقٍ[٤] بالرّفع؛ يلزمه[٥] درهمٌ تامٌّ[٦]، ولو قال: غيرَ دانقٍ بالنّصب؛ يكون استثناءً، وينتقص من الدّرهم دانقٌ[٧].

---

(١) ينظر: البحر الرائق ٣/١٠٣، الفتاوى الهندية ١/٥٠٨، الدر المختار ٣/٤٧١.

(٢) ينظر: البحر الرائق ٤/٢٦.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيمٍ (ص: ٢٠٨).

(٤) الدانق معرب، وهو سدس درهم.

(٥) في (ط): (فيلزمه).

(٦) ينظر: المبسوط ١٨/٩١، بدائع الصنائع ٧/٢٠٩، الفتاوى الهندية ٤/١٩٣، حاشية ابن عابدين ٣/٣٠٠.

(٧) ينظر: المبسوط ١٨/٩١، بدائع الصنائع ٧/٢٠٩، الفتاوى الهندية ٤/١٩٣، حاشية ابن عابدين ٣/٣٠٠.

ولو قال: لفلانٍ عليّ دينارٌ غيرُ عشرة دراهم بالرّفع ؛ يلزمه دينارٌ تامٌّ، ولو قال: غيرَ عشرة بالنّصب ؛ فكذلك الجواب في قول محمّدٍ رحمه الله[1]، وفي قول أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما: ينتقص من الدّينار قيمة عشرة دراهم[2] ؛ لأنّه بمعنى الاستثناء، وتمام هذا الفصل يأتي في موضعه من باب البيان[3].

و«سوىٰ» تُستعمل للاستثناء أيضاً، علىٰ ما قال في «الجامع»: إذا قال: إن كان في يدي دراهم إلا ثلاثةً ـ أو: غير ثلاثةٍ، أو: سوىٰ ثلاثةٍ ـ فجميع ما في يدي صدقةٌ، فهذا كلّه استثناءٌ[4]، وقد بيّنّا في «الجامع»[5].

(١) ينظر: تحفة الفقهاء ٣/١٩٩، بدائع الصنائع ٧/٢١٠.

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء ٣/١٩٩، بدائع الصنائع ٧/٢١٠.

(٣) في (د)، (ط): (من باب البيان، إن شاء الله تعالىٰ)، وفي (ف): (إن شاء الله، من باب البيان)، وقد أورد هذه المسألة في باب البيان في مسألة التخصيص بالاستثناء.

(٤) الجامع الكبير (ص٧٦)، الفتاوىٰ الهندية ٢/٦٧.

(٥) في (د) زيادة: (والله أعلم بالصواب).

فَصْــلٌ

وأمّا «الباء» فهي للإلصاق، في أصل الوضع هو الحقيقة، وعليه دلّ استعمال العرب يقول الرّجل: كتبت بالقلم، وضربت بالسّيف.

ولهذا صحبت الأثمان، حتّىٰ إذا قال لغيره: بعت منك هذا العبد بِكُرٍّ[١] من حنطةٍ جيّدةٍ؛ يكون الكُرّ ثمناً، حتّىٰ يجوز الاستبدال به قبل القبض[٢].

ولو قال: بعت منك كُرّاً من حنطةٍ جيّدةٍ بهذا العبد، تكون الحنطة سَلَماً، حتّىٰ لا يجوز إلا مؤجّلاً، ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض[٣]؛ لأنّ الباء للإلصاق، فإذا قرنها بالكُرّ فقد ألصق الكُرّ بالعبد الذي هو الأصل في البيع، وإلصاق الشّروط والأتباع يكون بالأصول، والثّمن بهذه المنزلة في البيع، بخلاف ما إذا لم يَذكر حرف الباء مقروناً بالكُرّ، فإنّه يكون هو الأصل، فيكون مبيعاً، والمبيع الدّين لا يكون إلا سلماً.

وعلىٰ هذا لو قال لعبده: إن أخبرتني بقدوم فلانٍ فأنت حرٌّ، فهذا علىٰ الخبر الحقّ الذي يكون بعد القدوم[٤]؛ لأنّ مفعول الخبر محذوفٌ هنا.

وقد دلّ عليه حرف «الباء» الذي هو للإلصاق، كقول القائل: بسم الله،

---

(١) الكرّ مكيال معلوم يبلغ سبعمائة وعشرين صاعًا. ينظر تهذيب اللغة ٩/٣٢٧.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين ٤/٥٣١.

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين ٤/٥٣١.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٥٤، الفتاوىٰ الهندية ٢/١٠٣، حاشية ابن عابدين ٣/٧٩٣.

أي: بدأت بسم الله، فيكون معنىٰ كلامه: إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلانٍ، والقدوم اسمٌ لفعلٍ موجودٍ، فلا يتناول الخبرَ بالباطل.

ولو قال: إن أخبرتني أنّ فلاناً قد قدم؛ فهذا علىٰ الخبر، حقّاً كان أو باطلاً[١]؛ لأنّه لمّا[٢] يذكرْ حرفَ الباء، فالمذكور صالحٌ لأن يكون مفعول الخبر، و«أنَّ» وما بعده مصدرٌ، والخبر إنّما يكون بكلامٍ لا بفعلٍ، فكأنّه قال: إن أخبرتني بخبر قدوم فلانٍ، والخبر اسمٌ لكلامٍ يدلّ علىٰ القدوم، ولا يوجد عنده القدوم لا محالة.

وعلىٰ هذا قال في «الزّيادات»: إذا قال: أنتِ طالقٌ بمشيئة الله، أو: بإرادته، أو: بحُكمه؛ لم تطلّق، وكذلك سائر أخواتها[٣]؛ لأنّ الباء للإلصاق، فيكون دليلاً علىٰ معنىٰ الشّرط مفضياً إليه.

وعلىٰ هذا قال في «الجامع»: إذا قال لامرأته: إن خرجتِ من هذه الدّار إلا بإذني؛ تحتاج إلىٰ الإذن في كلّ مرّةٍ[٤]؛ لأنّ «الباء» للإلصاق، فإنّما جَعل المستثنىٰ خروجاً ملصقاً بالإذن، وذلك لا يكون إلا بتجديد الإذن في كلّ مرّةٍ، قال تعالىٰ: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم: ٦٤]، أي: مأمورين بذلك.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٥٤/٣، الفتاوىٰ الهندية ١٠٣/٢، حاشية ابن عابدين ٧٩٣/٣.

(٢) في (ط)، (ف)، (د) زيادة: (لم)، ويصح السياق بدونها، وتكون (لمَّا) المذكورة في السياق نافيةً.

(٣) ينظر: تبيين الحقائق ٢٤٣/٢، الدر المختار ٣٧٣/٣، فتح القدير ١٣٦/٤، الفتاوىٰ الهندية ٤٥٥/١.

(٤) ينظر: الجامع الكبير (ص٢٧)، تحفة الفقهاء ٣٠٥/٢، البحر الرائق ٣٤١/٤، تبيين الحقائق ١٢٢/٣، حاشية ابن عابدين ٧٩٥/٣.

ولو قال: إن خرجتِ إلا أن آذَن لك؛ فهذا على الإذن مرّةً واحدةً[1]؛ لأنّه يتعذّر الحمل هنا على الاستثناء؛ لمخالفة[2] الجنس في صيغة الكلام، فيُحمل على معنى الغاية مجازاً؛ لما بينهما من المناسبة، وعليه دلّ قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمۡ﴾ [يوسف: ٦٦]، ﴿إِلَّآ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمۡ﴾ [التوبة: ١١٠]، أي: حتّى[3].

ثمّ قال الشّافعيّ في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]: إنّ الباء للتّبعيض، فإنّما يلزمه مسح بعض الرّأس[4]، وذلك أدنى ما يتناوله الاسم.

وقال مالكٌ رحمه الله: الباء صلةٌ للتوكيد، بمنزلة قوله تعالى: ﴿تُنۢبِتُ[5] بِٱلدُّهۡنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠]، كأنّه قال: وامسحوا رءوسكم، فيلزمه مسح جميع الرّأس[6].

وقلنا: أمّا التّبعيض فلا معنى[7] له؛ لأنّ الموضوع للتّبعيض حرف «مِن»، والتّكرار والاشتراك لا يثبت بأصل الوضع، ولا وجه لحمله على الصّلة؛ لما فيه

(١) ينظر: تحفة الفقهاء ٢/٣٠٥، البحر الرائق ٤/٣٣٩، تبيين الحقائق ٣/١٢٢، الدر المختار ٣/٧٦٠.
(٢) في (د): (يخالفه).
(٣) تفسير الطبري ١١/٣٤، مفاتيح الغيب ١٦/١٥٧.
(٤) بالتأمل فيما قاله الشافعي في هذا النص يتبين أنه لم يقل ذلك بناءً على أن الباء للتبعيض. ينظر: أحكام القرآن للشافعي (ص: ٤٤)، الحاوي ١/١١٤ ـ ١١٥، روضة الطالبين ١/٥٣، مغني المحتاج ١/٥٣، ثم وقفت على قول الزركشي في البحر المحيط ٢/٢٦٧: ونسب ذلك بعضهم إلى الشافعي أخذاً من آية الوضوء، وهو وهمٌ عليه فإن له مدركاً آخر.
(٥) على قراءة ضم التاء وكسر الباء؛ لأنَّ الفعل يعدَّى بالهمزة، فتتعين الباء للمصاحبة؛ لأنه لا يجتمع على الفعل معدِّيان. ينظر: الذخيرة ١/٢٦٠.
(٦) ينظر: المدونة ١/١٦، الكافي لابن عبد البر (ص: ٢٢)، أحكام القرآن لابن العربي ٢/٦٠، تفسير القرطبي ٦/٨٧ ـ ٨٨.
(٧) في (ط)، (ف): (وجه).

من معنى الإلغاء، أو الحمل على غير فائدةٍ مقصودةٍ وهي التّوكيد.

ولكنّا نقول: «الباء» للإلصاق باعتبار أصل الوضع، فإذا قُرنت بآلة المسح يتعدّى الفعل بها إلى محلّ المسح، فيتناول جميعه، كما يقول الرّجل: مسحت الحائط بيدي، ومسحت رأس اليتيم بيدي، فيتناول كلّه، وإذا قُرنت بمحلّ المسح يتعدّى الفعل بها إلى الآلة، فلا تقتضي الاستيعاب، وإنّما تقتضي إلصاق الآلة بالمحلّ، وذلك لا يستوعب الكلَّ عادةً، ثمّ أكثر الآلة ينزّل منزلة الكمال، فيتأدّى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحلّ المسح، ومعنى التّبعيض إنّما يثبت بهذا الطّريق، لا بحرف «الباء».

فإن قيل: أليس أنّ في التّيمّم حكمَ المسح ثبت بقوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾ [المائدة: ٦]، ثمّ الاستيعاب فيه شرطٌ؟

قلنا: أمّا على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله[(١)]: لا يُشترط فيه الاستيعاب[(٢)]؛ لهذا المعنى.

وأمّا على ظاهر الرّواية[(٣)] فإنّما عرفنا الاستيعاب هناك إمّا بإشارة الكتاب، وهو أنّ الله تعالى أقام التّيمّم في هذين العضوين مقام الغَسل عند تعذّر الغَسل، والاستيعابُ في الغسل فرضٌ بالنّصّ، فكذا فيما قام مقامه، أو عرفنا ذلك بالسنّة، وهو قوله عليه السلام لعمّارٍ رضي الله عنه: «يكفيك ضربتان: ضربةٌ للوجه، وضربةٌ للذّراعين»[(٤)].

(١) في (ط) زيادة: (فإنه).

(٢) ينظر: المبسوط ١/١٠٧، بدائع الصنائع ١/٤٦، الهداية ١/٢٥، البحر الرائق ١/١٥١.

(٣) ينظر: المبسوط ١/١٠٧، بدائع الصنائع ١/٤٦، الهداية ١/٢٥، البحر الرائق ١/١٥١.

(٤) أقرب ما وقفت عليه بهذا السياق ما أخرجه الدارقطني في سننه ١/١٨١، والحاكم في مستدركه=

ومن هذا الفصل حروف القسَم.

والأصل فيها باعتبار الوضع: «الباء»[1]، حتّىٰ يستقيم استعمالها مع إظهار الفعل ومع إضماره[2]، فإنّ الباء للإلصاق، وهي تدلّ علىٰ محذوفٍ كما بيّنّا. وقول الرّجل: بالله، بمعنىٰ: أُقسِم[3]، أو: أحلف بالله، كما قال تعالىٰ: ﴿يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ﴾[4] [التوبة: ٧٤].

وكذلك يستقيم وصلها بسائر الأسماء والصّفات، وبغير الله إذا حلف به مع التّصريح بالاسم أو الكناية عنه، بأن يقول: بأبي ـ أو: بك ـ لأفعلنّ، أو: به لأفعلنّ، فيصحّ استعماله في جميع هذه الوجوه، لمقصود القسَم باعتبار أصل الوضع.

ثمّ قد تستعار «الواو» مكان «الباء» في صلة القسم[5]؛ لما بينهما من المناسبة صورةً ومعنًىٰ، أمّا الصّورة فلأنّ خروج كلّ واحدٍ منهما من مخرجه الصّحيح بضمّ الشّفتين، وأمّا المعنىٰ فلأنّ في العطف إلصاقَ المعطوف بالمعطوف عليه، وحرفُ الباء للإلصاق.

= ١/٢٨٨ برقم: (٦٣٩) عن جابرٍ ﷺ مرفوعاً: «التيمم ضربةٌ للوجه، وضربةٌ للذراعين إلىٰ المرفقين»، قال الدارقطني: رجاله كلهم ثقاتٌ، والصواب موقوفٌ، ثم أخرجه من طريقه موقوفاً، وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(١) ينظر: مغني اللبيب ١/١٥٧، همع الهوامع ٢/٤٧٧.

(٢) ينظر: همع الهوامع ٢/٤٧٧.

(٣) في (ف) زيادة: (بالله).

(٤) في (ط) زيادة: (﴿مَا قَالُواْ﴾).

(٥) مغني اللبيب ١/١٥٧، همع الهوامع ٢/٤٧٧.

إلا أنَّ الواو تُستعمل في المُظهَر دون المُضمَر(١) ؛ لأنَّ هذا الاستعمال لتوسعة صلة القسَم لا لمعنى الإلصاق ، فلو استُعمل فيهما كان مستعاراً عامّاً ، ولا حاجة إلى ذلك ، وإنّما الحاجة إلى الاستعارة لصلة القسَم ، حتّى يشبه قسَمين ، ولهذا لا يُستعمل مع الكناية نحو الكاف والهاء ، ومع الاسم الصّريح يُستعمل في جميع الأسماء والصّفات ، نحو قوله: والرّحمن والرّبّ .

ثمّ «التّاء» تُستعمل أيضاً في صلة القسم(٢) ، قال تعالى: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم﴾ [الأنبياء: ٥٧] ، وهذا لِما بين حرف «التّاء» و«الواو» من المناسبة ، فإنّهما من حروف الزّوائد(٣) في كلام العرب ، يقام أحدهما مقام الآخر ، كما في التُّراث مع الوُراث ، والتّوراة(٤) ، وما أشبه ذلك .

ولمّا كان المقصود بهذا الاستعمال توسعةَ صلة القسَم ؛ لشدّة الحاجة إلى ذلك خاصّةً = كان «التّاء» أخصّ من «الواو» ؛ لمكان أنّ «الواو» مستعارٌ ، ليس بأصلٍ في صلة القسم ، ولهذا يختصّ باسم الله ، حتّى لا يستقيم أن تقول: تالرّحمن كما(٥) يستقيم: والرّحمن(٦)

(١) في (ط) زيادة: (لا يقال: أحلف والله ؛ لأنه يشبه قسَمين ؛ لأن قوله: والله ، وحده قسَمٌ ظاهراً وكذا أحلف أو أُقسم ، بخلاف قوله: أحلف بالله ، فالباء لصلة الفعل دون المضمر) ، وهذه الزيادة مثبتةٌ في هامش (ف) تعليقًا على قوله بعده: (يشبه قسَمين) ، وهو موضعها المناسب ، فهي تحشيةٌ لا من أصل الكتاب ، وهذا يكشف التصرف في النص في طبعة أبي الوفاء الأفغاني رحمة الله .

(٢) مغني اللبيب ١/١٥٧ ، همع الهوامع ٢/٤٧٩ .

(٣) في: (ف): (الزيادة) .

(٤) في (ط): (والتورية والوورية) ، وفي (د): (والتوراة مع الووراة) ، وبهامش (ف): (التوراة أصلها ووراة ، من وري الزند) ، وبهامش (ك): (مع الوورات) .

(٥) في (ك): (حتى) ، والمثبت من بقية النسخ أظهر .

(٦) ينظر: همع الهوامع ٢/٤٧٩ .

ومع حذف هذه الصّلات يستقيم القسَم أيضاً؛ لاعتبار معنى التّخفيف والتّوسعة، حتّى إذا قال: اللهِ؛ يكون يميناً، ولكنّ المذهبَ عند نحويّي البصرة الذّكرُ بالنّصب، وعند نحويّي الكوفة بالخفض[1]، وهو الأظهر عند الفقهاء.

وممّا هو موضوعٌ بمعنى القسم قوله: وَايمُ الله، إلا أنّ المذهب عند نحويّي الكوفة أنّ معناه: أيمُن، وهو جمع يمينٍ[2]، ومنه قول القائل[3]:

فقالت: يمينَ الله ما لكَ حيلةٌ ❁ وما إن أرى عنك الغوايةَ تنجلي

وعند نحويّي البصرة: هذه كلمةٌ موضوعةٌ في صلات القسَم لا اشتقاق لها[4]، مثل[5]: «صَه»، و«مَه»، والهمزة فيها للوصل، ألا ترى أنّها تسقط إذا تقدّمها حرفٌ، بمنزلة سائر حروف الوصل، ولو كانت لبناء صيغة الجمع لم تسقط إذا تقدّمها حرفٌ.

وممّا يؤدّي إلى معنى القسم قوله: لَعمْرُ الله[6]، وقال تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ﴾ [الحجر: ٧٢]، و«اللام» للابتداء، و«عمْرُ» بمعنى البقاء، فيكون المعنى: لَبقاءُ الله، والبقاء من صفات الله تعالى، فيكون هو بهذا اللّفظ مصرِّحاً بما هو مقصود القسَم، فيُجعل قسَماً، بمنزلة قوله: واللهِ الباقي، ألا ترى أنّه لو قال لغيره: جعلت

---

(١) ينظر: كتاب سيبويه ٣/٤٩٨، الأصول في النحو ١/٤٣٢، المقتضب ٢/٣٢١.

(٢) ينظر: همع الهوامع ٢/٤٨١ ـ ٤٨٣.

(٣) هو امرؤ القيس في معلقته كما في ديوانه (ص: ٣).

(٤) ينظر: همع الهوامع ٢/٤٨١ ـ ٤٨٣.

(٥) في (ط): (نحو).

(٦) ينظر: الأصول في النحو ١/٤٣٤، المقتضب ٢/٣٢٦.

لك هذا العبد ملكاً بألف درهمٍ؛ كان بيعاً[1]؛ لتصريحه بما هو مقصود البيع، ويُجعل ذلك بمنزلة التّصريح بلفظ البيع.

ومن ذلك حروف الشّرط، وهي: «إن»، و«إذا»، و«إذا ما»، و«متىٰ»، و«متىٰ ما»، و«كلّما»، و«مَن»، و«ما».

وباعتبار أصل الوضع حرفُ الشّرط على الخلوص: «إن»، فإنّه ليس فيها معنىٰ الوقت، وإنّما يتعقّبها الفعل دون الاسم، وهي علامة الشّرط، فالشّرط فعلٌ منتظَرٌ في المستقبل هو علىٰ خطر الوجود، يُقصد نفيه أو إثباته[2].

ألا ترىٰ أنّه يستقيم أن يقول: إن زرتني أكرمتك، وإن أعطيتني كافأتك، ولا يستقيم أن يقول: إن جاء غدٌ أكرمتك؛ لأنّه ليس في مجيء الغد معنىٰ الخطر، ولا يتعقّب الكلمةَ اسمٌ؛ لأنّ معنىٰ الخطر في الأسماء لا يتحقّق.

فإن قيل: لا كذلك، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا﴾ [النساء: ١٢٨].

قلنا: ذاك علىٰ معنىٰ التّقديم والتّأخير، أي: إن هلك امرؤٌ، وإن خافت امرأةٌ، فإنّ أهل اللّغة مجمعون علىٰ أنّ الذي يتعقّب حرفَ الشّرط الفعلُ دون الاسم[3].

وعلىٰ هذا قلنا: إذا قال لامرأته: إن لم أطلّقك فأنت طالقٌ، إنّها لا تَطلُق

---

(١) ينظر: المبسوط ١٤٦/٧.

(٢) في (ف): (وإثباته). وينظر: بدائع الصنائع ١٣٠/٣، الهداية ٢٣٧/١، البحر الرائق ٢/٤، الدر المختار ٣٤٢/٣.

(٣) ينظر: شرح الرضي علىٰ الكافية ١٠٩/٤.

حتّىٰ يموت الزّوج[1] ؛ لأنّه جعل الشّرطَ انعدامَ فعلِ التّطليق منه ، وذلك لا يُتيقّن به ما دام حيّاً.

وإن ماتت المرأة ففي إحدىٰ الرّوايتين: تَطلُق أيضاً قبل أن تموت بلا فصلٍ[2] ؛ لأنّ فعل التّطليق لا يتحقّق بدون المحلّ ، وبفوات المحلّ يتحقّق الشّرط ، وفي الرّواية الأخرىٰ: لا تَطلُق[3] ؛ لأنّها ما لم تمت ففعلُ التّطليق يتحقّق من الزّوج ، وبعد موتها لا يقع الطّلاق عليها. بخلاف الزّوج ؛ فإنّه كما أشرف علىٰ الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التّطليق منه.

ثمّ حكمُ الشّرط: امتناع ثبوت الحكم بالعلّة أصلاً ما لم يبطل التّعليق بوجود الشّرط ، وأمثلة هذا في مسائل الفقه كثيرةٌ.

وأمّا «إذا» فعلىٰ قول نحويّي الكوفة: هي تُستعمل للوقت تارةً ، وللشّرط تارةً[4] ، فيجازىٰ بها مرّةً إذا أريد بها الشّرط ، ولا يجازىٰ بها مرّةً إذا أريد بها الوقت ، وإذا استعملت للشّرط لم يكن فيها معنىٰ الوقت ، وهذا قول أبي حنيفة[5].

وعلىٰ قول نحويّي البصرة[6]: هي للوقت باعتبار أصل الوضع ، وإن استُعملت للشّرط فهي لا تخلو عن معنىٰ الوقت ، بمنزلة «متىٰ» ؛ فإنّها للوقت

---

(١) ينظر: المبسوط ٦/١١١ ، الهداية ١/٢٣٥ ، البحر الرائق ٣/٢٩٥ ، الدر المختار ٣/٢٦٩ ـ ٢٧٠.
(٢) ينظر: المبسوط ٦/١١١ ، الهداية ١/٢٣٥ ، البحر الرائق ٣/٢٩٥ ، تبيين الحقائق ٢/٢٠٦.
(٣) ينظر: المبسوط ٦/١١١ ، الهداية ١/٢٣٥ ، البحر الرائق ٣/٢٩٥ ، تبيين الحقائق ٢/٢٠٦.
(٤) ينظر: مغني اللبيب ١/١٢٠ ، همع الهوامع ٢/١٧٨.
(٥) ينظر: المبسوط ٦/١١٢ ، بدائع الصنائع ٣/١٣١ ، البحر الرائق ٣/٢٩٥ ، فتح القدير ٤/٢٣ ـ ٣٣.
(٦) انظر الجنىٰ الداني في حروف المعاني ١/٦٣.

وإن كان قد يجازىٰ بها، فإنّ المجازاة بها لازمةٌ في غير موضع الاستفهام، والمجازاة بـ«إذا» جائزةٌ غير لازمةٍ، وهذا قول أبي يوسف ومحمّدٍ رحمهما الله[1].

وبيان المسألة ما[2] إذا قال: إذا لم أطلّقكِ فأنتِ طالقٌ، أو: إذا ما لم أطلّقكِ، فإن عنىٰ بها الوقت تَطلُق في الحال، وإن عنىٰ الشّرط لم تَطلُق حتّىٰ تموت، وإن لم تكن له نيّةٌ فعلىٰ قول أبي حنيفة لا تَطلُق حتّىٰ يموت[3]، وعلىٰ قولهما: تَطلُق في الحال[4].

قالا: إنّ «إذا» تُستعمل للوقت غالباً، وتُقرن بما ليس فيه معنىٰ الخطر؛ فإنّه يقال: الرُّطب إذا اشتدّ الحرّ، والبرد إذا جاء الشّتاء، ولا يستقيم مكانَها «إن»، قال تعالىٰ: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: ١]، و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١]، وذلك كائنٌ لا محالة، فعرفنا أنّها لا تنفكّ عن معنىٰ الوقت استعمالاً.

وتُستعمل في جواب الشّرط، قال تعالىٰ: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الروم: ٣٦]، وما يُستعمل في المجازاة لا يكون محض الشّرط، فعرفنا أنّها بمعنىٰ «متىٰ»، فإنّها لا تنفكّ عن معنىٰ الوقت وإن كان المجازاة بها ألزم من المجازاة بـ«إذا».

وإذا ثبت هذا قلنا: قد أضاف الطّلاقَ إلىٰ وقتٍ في المستقبل هو خالٍ عن إيقاع الطّلاق فيه عليها، وكما سكت فقد وُجد ذلك الوقت فتَطلُق؛ ألا ترىٰ أنّه

---

(١) ينظر: المبسوط ٦/١١٢، بدائع الصنائع ٣/١٣١، البحر الرائق ٣/٢٩٥، فتح القدير ٤/٢٣ ـ ٣٣.

(٢) في (د): (فيما).

(٣) ينظر: المبسوط ٦/١١١ ـ ١١٢، بدائع الصنائع ٣/١٣١، الهداية ١/٢٣٥، تبيين الحقائق ٢/٢٠٦.

(٤) ينظر: المبسوط ٦/١١١ ـ ١١٢، بدائع الصنائع ٣/١٣١، الهداية ١/٢٣٥، تبيين الحقائق ٢/٢٠٦.

لو قال لامرأته: إذا شئتِ فأنت طالقٌ، لم تتوقّت المشيئة بالمجلس[١]، بمنزلة قوله: متىٰ شئتِ[٢]، بخلاف قوله: إن شئتِ[٣].

وأبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ اعتمد ما قال أهل الكوفة: إنّ «إذا» قد تُستعمل لمحض الشّرط، واستدلّ عليه الفرّاء بقول القائل[٤]:

واستغنِ ما أغناك ربّك بالغنىٰ ❊ وإذا تصبك خَصاصةٌ فتجمَّلِ

معناه: إن تصبك[٥]. فإن حُمل علىٰ معنىٰ الشّرط لم يقع الطّلاق حتّىٰ يموت، وإن حُمل علىٰ معنىٰ الوقت وقع الطّلاق في الحال، والطّلاق بالشّكّ لا يقع.

وعلىٰ هذا قلنا في قوله: إذا شئتِ: إنّه لا يتوقّت بالمجلس؛ لأنّ المشيئة صارت إليها بيقينٍ، ولو[٦] جعلنا الكلمة بمنزلة «إن»؛ خرجَ الأمر من يدها بالقيام، ولو جعلناها بمنزلة «متىٰ»؛ لم يَخرج الأمر من يدها، فلا يخرج الأمر من يدها بالشّكّ.

وأمّا «متىٰ» فهي للوقت باعتبار أصل الوضع[٧]، ولكن لمّا كان الفعل يليها

---

(١) ينظر: المبسوط ٦/١١٢، بدائع الصنائع ٣/١٢١، الهداية ١/٢٣٥، تبيين الحقائق ٢/٢٠٦.

(٢) ينظر: المبسوط ٦/١١٢، بدائع الصنائع ٣/١٢١، الهداية ١/٢٣٥، تبيين الحقائق ٢/٢٠٦.

(٣) ينظر: المبسوط ٦/١١٢، بدائع الصنائع ٣/١٢١، فتح القدير ٤/١٠٦، حاشية ابن عابدين ٣/٣٣٢.

(٤) البيت لعبد قيس بن خفافٍ البرجمي كما في الأصمعيات (ص: ٢٣٠)، والمفضليات (ص: ٣٨٥).

(٥) في (ط) زيادة: (خصاصةٌ).

(٦) في (ط): (فلو).

(٧) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٩٥، شرح التلويح ١/٢٢٤.

دون الاسم جعلناها في معنى الشّرط ؛ ولهذا صحّ المجازاة بها ، غيرَ أنّها لا تنفكّ عن معنى الوقت بحالٍ .

فإذا قال لامرأته: متى لم أطلّقكِ فأنتِ طالقٌ ، أو: متى ما لم أطلّقكِ فأنت طالقٌ ؛ طَلُقت كما سكت[1] ؛ لوجود وقتٍ بعد كلامه لم يطلّقها فيه .

ولهذا لم تُذكر في حروف الشّرط كلمة «كلّ» ؛ لأنّ الاسم يليها دون الفعل ؛ فإنّها تَجمع الأسماءَ ، ويستقيم أن يقال: كلّ رجلٍ ، ولا يستقيم أن يقال: كلُّ دَخَلَ .

وفيها معنى الشّرط باعتبار أنّ الاسم الذي يتعقّبها يوصف[2] بفعلٍ لا محالة ليتمّ[3] الكلام ، وذلك الفعل يصير في معنى الشّرط ، حتّى لا يَنزِل الجزاء إلا بوجوده. بيانُه فيما إذا قال: كلّ امرأةٍ أتزوّجها ، وكلّ عبدٍ أشتريه .

وذكرنا في حروف الشّرط كلمة «كلّما» ؛ لأنّ الفعل يتعقّبها دون الاسم ، يقال: كلّما دخل ، وكلّما خرج ، ولا يقال: كلّما زيدٌ ، وقد قدّمنا الكلام في بيان «كلّما» ، و«مَن» ، و«ما» .

وممّا هو في معنى الشّرط «لو»[4] ، على ما يُروى عن أبي يوسف أنّه إذا قال لامرأته: أنتِ طالقٌ لو دخلتِ الدّار ، لم تَطلُق ما لم تدخل[5] ، كقوله: إن دخلتِ[6] ؛ لأنّ «لو» تفيد معنى التّرقّب فيما يُقرن به ممّا يكون في المستقبل ،

(١) ينظر: المبسوط ٦/١١١ ، بدائع الصنائع ٣/١٣٣ ، الهداية ١/٢٣٥ ، الدر المختار ٣/٢٦٩ .
(٢) في (ف): (يوصل).
(٣) في (ط) زيادة: (كل).
(٤) ينظر: كشف الأسرار ٢/٢٩٧ ، التقرير والتحبير ٢/٩٨ ، تيسير التحرير ٢/١٢٣ .
(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٣/٢٣ ، البحر الرائق ٤/١٢ ، الدر المختار ٣/٣٥٢ ، الفتاوى الهندية ١/٤٥٠ .
(٦) في (ف) زيادة: (الدار). وينظر: بدائع الصنائع ٣/٢٣ ، البحر الرائق ٤/١٢ ، الدر المختار ٣/٣٥٢ .

فكان بمعنى الشّرط من هذا الوجه.

ولو قال: أنتِ طالقٌ لو حسُنَ خلقك عسى أن أراجعك؛ تَطلُق في الحال[١]؛ لأنّ «لو» هنا إنّما تقترن بالمراجعة التي تُترقّب في المستقبل، فتخلو كلمة الإيقاع عن معنى الشّرط.

وأمّا «لولا» فهي بمعنى الاستثناء؛ لأنّها تُستعمل لنفي شيءٍ بوجود غيره[٢]، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾ [هود: ٩١].

وعلى هذا قال محمّدٌ رحمه الله في قوله: أنت طالقٌ لولا دخولك الدّار، إنّها لا تَطلُق[٣]، وتُجعل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء، ذكره الكرخيّ رحمه الله في «المختصر»[٤].

وأمّا «كيف» فهي للسّؤال عن الحال باعتبار أصل الوضع[٥]، فإن استقام وإلا بطل في قول أبي حنيفة رحمه الله[٦].

وفي قول أبي يوسف ومحمّدٍ رحمهما الله: فيما لا تتأتّى الإشارة إليه[٧]

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢٣/٣، البحر الرائق ١١/٤ ـ ١٢، الفتاوى الهندية ٤٥٠/١.
(٢) ينظر: كشف الأسرار ٢٩٧/٢، التقرير والتحبير ٩٨/٢ ـ ٩٩، تيسير التحرير ١٢٤/٢.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢٣/٣، البحر الرائق ١١/٤، فتح القدير ١٢١/٤، الدر المختار ٣٧١/٣.
(٤) كتاب المختصر ضمن الكتب التي فقدت من كتب التراث، ويوجد له شروح كلها لا تزال مخطوطة حسب علمي.
(٥) ينظر: كشف الأسرار ٣٠١/٢، التقرير والتحبير ٩٩/٢، شرح التلويح ٢٢٦/١، تيسير التحرير ١٢٤/٢.
(٦) ينظر: كشف الأسرار ٣٠١/٢ ـ ٣٠٢، شرح التلويح ٢٢٦/١.
(٧) في (د) زيادة: (بأن لم تكن عيناً).

ترجع الكلمة إلىٰ الأصل[1]؛ لتعذّر حملها علىٰ السّؤال عن الحال، فذلك لا يكون قبل وجود الأصل، ولو لم نحملها علىٰ الأصل احتجنا إلىٰ إلغائها، وإعمالُها علىٰ وجهٍ من وجوه المجاز أولىٰ من إلغائها.

وبيان هذا فيما إذا قال لعبده: أنت حرٌّ كيف شئت، عند أبي حنيفة رحمه الله: يَعتِق، ويلغو قوله: كيف شئت[2]، وعندهما: المشيئة إليه في المجلس، ولا يَعتِق ما لم يشأ[3]، بمنزلة قوله: إن شئت[4].

وإذا قال لزوجته: أنتِ طالقٌ كيف شئتِ، تَطلُق واحدةً عنده، ويلغو آخرُ كلامه إن لم يكن دخل بها، وإن كان دخل بها وقعت واحدةٌ رجعيّةٌ، ثمّ المشيئة إليها في صفة البينونة، أو جَعلِ الواقع ثلاثاً إن نوىٰ الزّوج[5]، وعندهما: لا يقع شيءٌ ما لم تشأ في المجلس، وتترتّب صحّة مشيئتها علىٰ نيّة الزّوج فيما يرجع إلىٰ العموم والخصوص[6].

وأمّا «كم» فهو اسمٌ لعدد الواقع[7]، حتّىٰ إذا قال لها: أنتِ طالقٌ كم شئتِ، لم تَطلُق ما لم تشأ، وتتوقّت المشيئة بالمجلس[8]؛ لأنّه ليس فيها ما ينبئ عن

---

(١) ينظر: كشف الأسرار ٢/٣٠١ ـ ٣٠٢، شرح التلويح ١/٢٢٦، وفي هامش (ف): (أي: إلىٰ أصل الشيء الذي دخل كلمة كيف فيه).
(٢) ينظر: المبسوط ٦/٢٠٧، البحر الرائق ٣/٣٦٩، تبيين الحقائق ٢/٢٣٠، فتح القدير ٤/١٠٩.
(٣) ينظر: المبسوط ٦/٢٠٧، البحر الرائق ٣/٣٦٩، تبيين الحقائق ٢/٢٣٠، فتح القدير ٤/١٠٩.
(٤) ينظر: المبسوط ٦/١١٢، بدائع الصنائع ٣/١٢١، الهداية ١/٢٣٥، تبيين الحقائق ٢/٢٠٦.
(٥) ينظر: المبسوط ٦/٢٠٦، بدائع الصنائع ٣/١٢١، الهداية ١/٢٥٠، البحر الرائق ٣/٣٦٩.
(٦) ينظر: المبسوط ٦/٢٠٦، بدائع الصنائع ٣/١٢١، الهداية ١/٢٥٠، البحر الرائق ٣/٣٦٩.
(٧) ينظر: كشف الأسرار (٢/٣٠٢ ـ ٣٠٣).
(٨) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٢١٣)، المبسوط ٦/٢٠٧، بدائع الصنائع ٣/١٢١، الهداية ١/٢٥٠.

الوقت.

وأمّا «أين» و«حيث» فعبارةٌ عن المكان(١)، ألا ترى أنّه إذا قيل: أين فلانٌ؟ فإنّما يُفهم منه الاستخبار عن مكانه.

ولهذا لو قال: أنتِ طالقٌ أين شئتِ، أو حيث شئتِ؛ أنّه لا يقع ما لم تشأ، وتتوقّت مشيئتها بالمجلس(٢)؛ لأنّه ليس فيها معنى الوقت حتّى يقتضي عموم الأوقات، بخلاف قوله: إذا شئتِ(٣)، ومتى شئتِ(٤).

---

(١) ينظر: كشف الأسرار (٣٠٢ ـ ٣٠٣)، وصورتها في (ك): (ءالمكان)، فلعله أراد: ألمكان بالهمز، يعني: السؤال عن المكان.

(٢) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٢١٣)، الهداية ٢٤٩/١، البحر الرائق ٣٦٩/٣، الدر المختار ٣٣٧/٣.

(٣) ينظر: المبسوط ١١٢/٦، بدائع الصنائع ١٢١/٣، الهداية ٢٣٥/١، تبيين الحقائق ٢٠٦/٢.

(٤) في (ط)، (د) زيادة: (والله أعلم). وينظر: المبسوط ١١٢/٦، بدائع الصنائع ١٢١/٣، الهداية ٢٣٥/١، تبيين الحقائق ٢٠٦/٢.

فَصْــلٌ

ومن جملة ما ذكرنا: **الحروف الموضوعة لعلامة الذّكور والإناث**، وهي معلومةٌ في المغايبة(١) والمخاطبة.

وبين العلماءِ اختلافٌ في فصلٍ منها، وهو أنّ اللّفظ بعلامة الذّكور مطلَقاً ما حكمه؟

فالمذهب عندنا: أنّه يتناول الذّكور والإناث جميعاً عند الاختلاط، ولا يتناول الإناث المفردات(٢)، وإن ذُكر بعلامة التّأنيث يتناول الإناث خاصّةً(٣).

وبعض أصحاب الشّافعيّ ﷺ يقولون فيما يُذكر بصيغة علامة(٤) الذّكور: إنّه لا يتناول الإناث أيضاً إلا بدليلٍ(٥).

قالوا: لأنّ كلّ علامةٍ تختصّ بفريقٍ باعتبار أصل الوضع، فهو الحقيقة فيها، والكلام عند الإطلاق محمولٌ علىٰ حقيقته، ألا ترىٰ أنّ المقصود منه التّمييز،

---

(١) في (ط): (المعاينة).

(٢) ينظر: بذل النظر (ص: ١٨٩)، التقرير والتحبير ١/٢٧١، تيسير التحرير ١/٢٣٤.

(٣) وهو محل اتفاقٍ بين أهل الأصول. ينظر: المحصول ٢/٦٢٣، الإحكام للآمدي ٢/٢٨٤، بذل النظر (ص: ١٨٩). وهذا الفصل لم يتعرض له البزدوي، وهو مما يحسب للسرخسي ﷺ، ويدل علىٰ أنه لم يكن ناقلا فقط لكتب المتقدمين.

(٤) في (ط)، (ف): (يذكر بعلامة).

(٥) نسب هذا القول إلىٰ الشافعي، وجمهور أصحابه. ينظر: البرهان ١/٢٤٥، قواطع الأدلة ١/١١٥، المحصول ٢/٦٢٣، الإحكام للآمدي ٢/٢٨٤، البحر المحيط ٢/٣٣٣ ـ ٣٣٤.

وعند الاشتراك لا يتمّ معنىٰ التّمييز.

واستدلّوا بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٥]، فلو كان قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ يتناول الفريقين لكان ما بعده تكراراً غير مفيدٍ.

وقيل في سبب نزول الآية: إنّ النّساء شكون إلىٰ رسول الله فقلن: ما بالنا لم نذكر في القرآن؟ فأنزل الله تعالىٰ هذه الآية(١)، وقد كنّ أهل اللّسان، فلو كان صيغة الذّكور يتناولهنّ مع الرّجال لم يكن لقولهنّ: ما بالنا لم نذكر في القرآن معنًىٰ!

ولكنّا نقول: من عادة أهل اللّسان تغليب علامة الذّكور عند الاختلاط، وإدخال النّساء في الخطاب تبعاً للذّكور، كما أنّهنّ أتباعٌ للذّكور في أصل الخلقة، وما فيه عرفٌ ظاهرٌ فهو بمنزلة الحقيقة، فلا يكون في هذا جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلامٍ واحدٍ، بل فيه إثبات الحقيقة بطريق العرف والشّرع.

وأيّد ما قلنا قولُه تعالىٰ: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، والقائل آدم وحوّاء عليهما الصّلاة والسّلام، وقال تعالىٰ: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، والمراد: الأب والأمّ، وكلّ خطابٍ هو مطلقٌ في القرآن ممّا يشترك فيه الرّجال والنّساء يتناول الفريقين بالاتّفاق(٢).

---

(١) أخرجه أحمد ٦/٣٠١، والنسائي في السنن الكبرىٰ، كتاب التفسير، باب قوله تعالىٰ (إن المسلمين والمسلمات) ٦/٤٣١/برقم: (١١٤٠٥)، والطبري في تفسيره ٢٢/١٠، والطبراني في المعجم الكبير (٢٣/٢٩٣/برقم: ٦٥٠) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(٢) ينظر: البرهان ١/٢٤٥، الإحكام للآمدي ٢/٢٨٤، وفي المحصول ٢/٦٢٢: ما لا يتبين فيه تذكيرٌ ولا تأنيثٌ كصيغة (من)، وهذا يتناول الرجال والنساء، ومنهم من أنكره. ولعل الخلاف في (من) دون غيرها.

فأمّا قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فلتطييب قلوب النّساء علىٰ ما ذُكر في سبب نزول الآية، وقد عرفن دخولهنّ في صيغة الخطاب، فقد اعتقدن الوجوب عليهنّ كما علىٰ الرّجال، وإنّما طلبن التّخصيص بالذّكر، ففي ذلك نزلت الآية[١].

وعلىٰ هذا الأصل قال محمّدٌ ﵀ في «السّير»: إذا قال: آمِنوني علىٰ بَنِيَّ، وله بنون وبناتٌ؛ إنّ الأمان يتناول الفريقين[٢]، بخلاف ما لو قال: آمِنوني علىٰ بناتي؛ فإنّه لا يتناول الذّكور من أولاده أصلاً[٣]، ولو قال: علىٰ بَنِيَّ، وليس له سوىٰ البنات؛ لا يثبت الأمان لهنّ[٤]؛ لأنّ الاسم لا يتناول الإناث المفرَدات.

ولو قال: آمِنوني علىٰ أبويّ؛ يثبت الأمان لأبيه وأمّه جميعاً.

والمسائل علىٰ هذا الأصل كثيرةٌ[٥].

---

(١) انظر: أسباب النزول ١ للواحدي/٢٤٠.

(٢) ينظر: السير الكبير ٢/٤٢١، البحر الرائق ٥/١٠، فتح القدير ٦/٢٤٤، حاشية ابن عابدين ٤/٤٦٣.

(٣) ينظر: السير الكبير ٢/٤٢١، البحر الرائق ٥/١٠، فتح القدير ٦/٢٤٤، حاشية ابن عابدين ٤/٤٦٣.

(٤) ينظر: السير الكبير ٢/٤٢١، البحر الرائق ٥/١٠، فتح القدير ٦/٢٤٤، حاشية ابن عابدين ٤/٤٦٣.

(٥) في (ط): زيادة (والله أعلم).

بَاب
بيان الأحكام الثّابتة بظاهر النصّ دون القياس والرّأي[1]

(١) تباينت طريقة علماء الأصول في تقسيم أنواع الدلالات إلىٰ قسمين، ومن ثم انعكس هذا علىٰ تقسيم المفهوم إذ هو جزء من الدلالات، وعليه فإن لعلماء الأصول طريقتين في التقسيم: الطريقة الأولىٰ وهي طريقة الحنفية حيث يقسمون دلالات الألفاظ علىٰ الأحكام إلىٰ أربعة أقسام هي: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء. ووجه الحصر عندهم لهذه الأقسام الأربعة: أن دلالة النص علىٰ الحكم إما أن تكون ثابتة بنفس اللفظ، أو لا تكون كذلك. والدلالة الثابتة باللفظ إما أن تكون مقصودة منه أصالةً أو تبعاً، فهو مسوقٌ لها. أو غير مقصودة. فإن كانت مقصودة فهي العبارة، وتسمىٰ (عبارة النص) وإن كانت غير مقصودة فهي الإشارة، وتسمىٰ (إشارة النص). والدلالة التي لا تثبت باللفظ، إما أن تكون مفهومة من اللفظ لحكم اللغة أو لحكم الشرع، فإن كانت الأولىٰ فيسمونها (دلالة النص) وإن كانت مفهومة منه شرعاً سميت: دلالة الاقتضاء. وعلىٰ هذا فإن الحنفية يقسمون المفهوم إلىٰ قسمين وهما: الأول: دلالة النص: والمراد بها عندهم: دلالة اللفظ علىٰ ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لوجود معنىٰ فيه، يدركه كل عارف باللغة من غير حاجة إلىٰ نظر واجتهاد. ويسميها بعض العلماء: «فحوىٰ الخطاب» كما يسميها البعض الآخر «دلالة الدلالة»، ودلالة النص هي التي يسميها الشافعية، ومن معهم «مفهوم الموافقة». الثاني: اقتضاء النص: والمراد بها عندهم: دلالة الكلام علىٰ ما يتوقف علىٰ تقديره صدق الكلام، أو صحته عقلاً أو شرعاً. فإذا كان صدق الكلام، أو صحته الشرعية أو العقلية تتوقف علىٰ معنىٰ خارج عن اللفظ، قيل للدلالة علىٰ هذا المعنىٰ المقدر (دلالة الاقتضاء) لأن استقامة الكلام تقتضي هذا المعنىٰ وتستدعيه.

الطريقة الثانية: طريقة الجمهور: دلالة اللفظ علىٰ الحكم عند المتكلمين تنقسم إلىٰ قسمين رئيسيين هما: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم. فدلالة المنطوق: هي دلالة اللفظ علىٰ حكم ذكر في الكلام ونطق به، مطابقاً أو تضمناً أو التزاماً. ودلالة المفهوم: هي ما فهم من اللفظ من غير محل النطق مثل دلالة قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ علىٰ النهي عن أي نوع من أنواع الأذىٰ للوالدين، غير التأفف، فدلالة اللفظ علىٰ النهي علىٰ الضرب أو الشتم مستفادة بما فهم من اللفظ. ودلالة المفهوم يقسمها الجمهور إلىٰ قسمين: الأول: مفهوم الموافقة: وهو ما دل عليه اللفظ في=

قال ﷺ: هذه الأحكام تنقسم أربعة أقسامٍ[1]:

الثّابت بعبارة النصّ[2].

والثّابت بإشارته[3].

والثّابت بدَلالته[4].

= غير محل النطق، وكان حكمه موافقاً للمنطوق. ومن الأصوليين من يسمى هذا النوع بفحوى الخطاب، وتنبيه الخطاب، وزاد بعضهم اسم لحن الخطاب، وآخرون يسمونه مفهوم الخطاب والحنفية يسمونه دلالة النص الثاني: ويسمونه مفهوم المخالفة وهو: دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه. ويسميه بعض العلماء (دليل الخطاب) لأنه دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه. انظر: البرهان للجويني ١/٤٤٨. بيان المختصر ٢/٤٣٢، ٤٣٧ الإحكام للآمدي ٣/٧٣، نهاية الوصول ٥/٢٠٣٥، تقريب الوصول ص: ١٩٨، شرح الكوكب المنير ٣/٤٨١. العدة ١/١٥٣، ابن الحاجب وحواشيه ٢/١٧٢، تيسير التحرير ١/١٠٠، إرشاد الفحول ١/٥٦٥٧.

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢/١٥، كشف الأسرار ٢/٣١٤، التقرير والتحبير ١/١٣٩، تيسير التحرير ١/٨٧، شرح التلويح ١/٢٤٢، أصول الشاشي (ص: ٩٩)، ولم يذكر السمرقندي في الميزان (ص: ٣٩٧) القسم الأول، فجعله ثلاثةً، ولعله أراد جعل الثلاثة تحت قسمٍ خاص فيما لم يكن السياق لأجله، فيكون قسيماً للأول (الثابت بعبارة النص) وهو ما كان السياق لأجله، والله أعلم، قال التفتازاني في شرح التلويح ١/٢٤٢: التقسيم الرابع: في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص، وإشارته، ودلالته، واقتضائه، ووجه ضبطه على ما ذكره القوم: أن الحكم المستفاد من النظم: إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم، أو لا، والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة، وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوماً منه لغةً فهي الدلالة، أو شرعاً فهو الاقتضاء.

(٢) في (ف): (النظم).

(٣) في (د): (بإشارة النص).

(٤) في (د): (بدلالة النص).

والثّابت بمقتضاه.

فأمّا الثّابت بالعبارة فهو: ما كان السّياق لأجله، ويُعلم قبل التّأمّل أنّ ظاهر النّصّ متناولٌ له[1].

والثّابت بالإشارة: ما لم يكن السّياق لأجله، ولكنّه يُعلم بالتّأمّل في معنىٰ اللّفظ من غير زيادةٍ فيه ولا نقصانٍ[2]، وبه تتمّ البلاغة ويظهر الإعجاز.

ونظير ذلك من المحسوس: أن ينظر الإنسان إلىٰ شخصٍ هو مقبلٌ عليه، ويدرك آخَرينِ بلحَظات بصره يَمنةً ويَسرةً، وإن كان قصدُه رؤية المقبل إليه فقط، ومن رمىٰ سهماً إلىٰ صيدٍ فربّما يصيب الصّيدين بزيادة حِذقه في ذلك العمل، فإصابة الذي قَصد منهما موافقٌ للعادة، وإصابةُ الآخر فضلٌ علىٰ ما هو العادة حصل بزيادة حِذقه، ومعلومٌ أنّه يكون مباشراً فِعلَ الاصطياد فيهما.

فكذلك هنا الحكم الثّابت بالإشارة والعبارة، كلّ واحدٍ منهما يكون ثابتاً بالنّصّ، وإن كان عند التّعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوتٌ كما نبيّنه.

وبيان هذين النّوعين في قوله تعالىٰ: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨]، فالثّابت بالعبارة في هذه الآية: نصيبٌ من الفيء لهم؛ لأنّ سياق الآية لذلك،

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢/١٥، كشف الأسرار ٢/٣١٤، التقرير والتحبير ١/١٣٩، تيسير التحرير ١/٨٧، شرح التلويح ١/٢٤٢، أصول الشاشي (ص: ٩٩)، قواعد الفقه للمجددي (ص: ١٧٢)، وعبارة الدبوسي: الثابت بعين النص.

(٢) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢/١٦، ميزان الأصول (ص: ٣٩٧)، كشف الأسرار ٢/٣١٤، التقرير والتحبير ١/١٤٠، تيسير التحرير ١/٨٧، شرح التلويح ١/٢٤٣، أصول الشاشي (ص: ٩٩)، قواعد الفقه للمجددي (ص: ١٧٢)، وعبارة الدبوسي: الثابت بعين النص.

كما قال تعالىٰ في أوّل الآية: ﴿مَا أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ الآية [الحشر: ٧].

والثّابت بالإشارة: أنّ الذين هاجروا من مكّة قد زالت أملاكهم عمّا خلّفوا بمكّة؛ لاستيلاء الكفّار عليها؛ فإنّ الله تعالىٰ سمّاهم فقراء، والفقير حقيقةً من لا يملك المال، لا من بَعُدت يده عن المال؛ لأنّ الفقر ضدّ الغنىٰ[1]، والغنيّ من يملك حقيقةً[2]، لا من قَرُبت يده من المال، حتّىٰ لا يكون المكاتَب غنيّاً حقيقةً وإن كان في يده أموالٌ، وابنُ السّبيل غنيٌّ حقيقةً وإن بَعُدت يده عن المال؛ لقيام ملكه، ومطلق الكلام محمولٌ علىٰ حقيقته، وهذا حكمٌ ثابتٌ بصيغة الكلام من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ، فعرفنا أنّه ثابتٌ بإشارة النّصّ، ولكن لمّا كان لا يتبيّن ذلك إلا بالتّأمّل اختلف العلماء فيه؛ لاختلافهم في التّأمّل.

ولهذا قيل: الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتّعريض من التّصريح، أو بمنزلة المشكل من الواضح، فمنه ما يكون موجِباً للعلم قطعاً، بمنزلة الثّابت بالعبارة، ومنه ما لا يكون موجِباً للعلم[3]، وذلك عند اشتراك معنىٰ الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام.

ومن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، فالثّابت بالعبارة: ظهور المنّة للوالدة علىٰ الولد؛ لأنّ السّياق يدلّ علىٰ ذلك.

والثّابت بالإشارة: أنّ أدنىٰ مدّة الحَبَل ستّة أشهرٍ، فقد ثبت بنصٍّ آخر أنّ مدّة الفصال حولان، كما قال تعالىٰ: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، فإنّما يبقىٰ

---

(١) في (د): (الفقير ضد الغني).

(٢) في (ط) زيادة: (المال).

(٣) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢/٢١، كشف الأسرار ٢/٣١٤.

للحمل ستّة أشهرٍ ؛ ولهذا خفي ذلك على أكثر الصّحابة ﭬ ، واختصّ بفهمه ابن عبّاسٍ ﭭ[1] ، فلمّا ذَكر ذلك لهم قبلوا منه واستحسنوا قوله.

ومن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ، فالثّابت بالعبارة: وجوبُ نفقتها علىٰ الوالد ؛ فإنّ السّياق لذلك.

والثّابت بالإشارة **أحكامٌ:**

منها: أنّ نسبة الولد إلىٰ الأب ؛ لأنّه أضاف الولد إليه بحرف اللام ، فقال: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾ ، فيكون دليلاً علىٰ أنّه هو المختصّ بالنّسبة إليه.

وهو دليلٌ علىٰ أنّ للأب تأويلاً في نفس الولد وماله ؛ فإنّ الإضافة بحرف اللام دليل الملك ، كما يضاف العبد إلىٰ سيّده ، فيقال: هذا العبد لفلانٍ ، وإلىٰ ذلك أشار رسول الله ﷺ بقوله: «أنت ومالك لأبيك»[2] ؛ ولثبوت التّأويل له في نفسه وماله قلنا: لا يستوجب العقوبة بإتلاف نفسه[3] ، ولا يُحدّ بوطء جاريته وإن

---

(١) يشير إلىٰ ما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٣٥١/٧ ، وسعيد بن منصورٍ في سننه (برقم: ٢٠٧٥) ، والطبري في تفسيره ٤٩١/٢ ، وابن أبي حاتمٍ في تفسيره ٤٢٨/٢ أن عثمان أتي بامرأةٍ ولدت في ستة أشهرٍ ، فأمر برجمها ، فقال ابن عباسٍ: أدنوني منه فلما أدنوه منه ، قال: إنها إن تخاصمك بكتاب الله تخصمك ، يقول الله تعالىٰ: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ويقول الله في آيةٍ أخرىٰ: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] فقد حملته ستة أشهرٍ ، فهي ترضعه لكم حولين كاملين ، قال: فدعا بها عثمان فخلىٰ سبيلها.

(٢) أخرجه أحمد ١٧٩/٢ ، وأبو داود في الإجارة ، باب الرجل يأكل من مال ولده ٢٨٩/٣/برقم: (٣٥٣٠) ، وابن ماجه في التجارات ، باب ما للرجل من مال ولده ٧٦٩/٢/برقم: (٢٢٩٢) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﭭ ، وصححه ابن حبان ١٤٢/٢/برقم: (٤١٠) من حديث عائشة ﭭ.

(٣) ينظر: المبسوط ٩٠/٢٦ ، الهداية ١٦١/٤ ، البحر الرائق ٢١٨/٤ ، الدر المختار ٥٣٤/٦ ـ ٥٣٥.

علم حرمتها عليه[(١)]. والمسائل على هذا كثيرةٌ.

وهو دليلٌ أيضاً على أنّ الأب لا يشاركه في النّفقة على الولد غيره[(٢)]؛ لأنّه هو المختصّ بالإضافة إليه، والنّفقة تُبتنى على هذه الإضافة، كما وقعت الإشارة إليه في الآية، بمنزلة نفقة العبد، فهي إنّما تجب على سيّده، لا يشاركه غيره فيها.

وفيه دليلٌ أيضاً على أنّ استئجار الأمّ على الإرضاع في حال قيام النّكاح بينهما لا يجوز[(٣)]؛ لأنّه جعل النّفقة لها عليه باعتبار عمل الإرضاع بقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾[(٤)] [البقرة: ٢٣٣]، فلا تستوجب بدلين باعتبار عملٍ واحدٍ[(٥)].

وهو دليلٌ أيضاً على أنّ ما يُستحقّ بعمل الإرضاع من النّفقة والكسوة لا يُشترط فيه إعلامُ الجنس والقدر[(٦)]، وإنّما يُعتبر فيه المعروف، فيكون دليلاً لأبي حنيفة ﷺ في جواز استئجار الظّئر بطعامها وكسوتها[(٧)].

وفي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] دليلٌ على وجوب

(١) ينظر: المبسوط ٨٧/٣، تحفة الفقهاء ١٣٨/٣ ـ ١٣٩، البحر الرائق ٢١٨/٤، حاشية ابن عابدين ٨/٤.

(٢) ينظر: المبسوط ٢٢٧/٥، الهداية ٤٥/٢، بدائع الصنائع ٣٦/٤، البحر الرائق ٢١٨/٤.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١٩٢/٤، الهداية ٤٥/٢، تبيين الحقائق ٦٢/٣ ـ ٦٣، مجمع الأنهر ١٩٣/٢.

(٤) في (ط) زيادة: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾.

(٥) يريد بالبدلين النفقة والأجرة، وبالعمل الإرضاع.

(٦) خلافاً للصاحبين. ينظر: بدائع الصنائع ١٩٣/٤، الهداية ٢٤١/٣، مجمع الأنهر ٥٣٦/٣.

(٧) ينظر: المبسوط ٣٤/١٦، بدائع الصنائع ١٩٣/٤، الهداية ٢٤١/٣، الدر المختار ٥٣/٦.

النّفقة على سائر القرابات[1]؛ فإنّ الوراثة في الأصل باعتبار القرابة.

وفيه دليلٌ أيضاً على أنّ النّفقة على الأقارب سوى الوالد[2] بقدر حصّتهم من الميراث[3]، ففي التّنصيص على صفة الوراثة إشارةٌ إلى ذلك، ولهذا قلنا في الجدّ والأمّ: إنّ نفقة الولد عليهما أثلاثٌ[4].

وفيه دليلٌ أيضاً على أنّ نفقة الوالدين على الأولاد لا تكون باعتبار ميراثهما[5]؛ فإنّه اعتبر صفة الوراثة في حقّ سائر القرابات، فعرفنا أنّ فيما بين الأولاد والأب[6] إنّما يُعتبر نفس الولاد، ولهذا قلنا في أصحّ الرّوايتين: إنّ المعسر إذا كان له ابنٌ وبنتٌ وهما موسران فنفقته عليهما نصفان[7].

فهذه أحكامٌ عرفت بإشارة هذا النّصّ.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ﴾ الآية [البقرة: ١٨٧]، فالثّابت بالعبارة: إباحة الأكل والشّرب والجماع في جميع اللّيل، وانتساخُ ما كان من الحكم في الابتداء[8]، فالسّياق كان لذلك.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣١/٤، الهداية ٤٧/٢، البحر الرائق ٢٢٨/٤، تبيين الحقائق ٦٤/٣.

(٢) في (ف): (الولد)، والذي يظهر أنَّ الصواب المثبت.

(٣) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٤٠٢)، المبسوط ١٢٩/١٥، الهداية ٤٧/٢، البحر الرائق ٢٢٨/٤.

(٤) ينظر: المبسوط ٢٢٢/٥، بدائع الصنائع ٣٣/٤، البحر الرائق ٢٣١/٤، مجمع الأنهر ٥١١/٤.

(٥) ينظر: المبسوط ٢٢٢/٥، الهداية ٤٦/٢، تبيين الحقائق ٦٣/٣، الدر المختار ٦٣١/٣.

(٦) في (ط): (الآباء).

(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٢١/٤، فتح القدير ٤١٩/٤، حاشية ابن عابدين ٢٠٥/٢.

(٨) يشير إلى ما أخرجه أحمد ٢٤٨/٢، وابن ماجه في الصيام، باب ما جاء في الرجل يصبح جنباً=

والثّابت بالإشارة أحكامٌ:

منها: أنّ من أصبح جنباً فصومه في ذلك اليوم تامٌّ[1] ؛ لأنّه قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ﴾ [البقرة: ١٨٧] ، وإذا كان الجماع[2] في آخر اللّيل فالاغتسال يكون بعد طلوع الفجر لا محالة

ومنها: صحّة نيّة الصّوم بعد طلوع الفجر[3] ؛ فإنّ ﴿ثُمَّ﴾ للتّعقيب مع التّراخي ، فحين أمر بأداء الصّوم بعد طلوع الفجر ، وذلك يكون بالنّيّة والإمساك = عرفنا صحّة النّيّة بعد طلوع الفجر ، وأنّ جواز التّقديم للتّخفيف ؛ إذ لا معنىٰ لاشتراط نيّة الأداء في غير وقت الأداء حقيقةً.

وعرفنا به أيضاً أنّ ركن الصّوم الكفّ عن اقتضاء الشّهوتين ؛ فإنّه جعل الزّمان قسمين لتعذّر الوصال[4]: قسماً للفطر وأباح فيه الأكل والشّرب والجماع ، وقسماً لضدّه وهو الصّوم ، فعرفنا أنّ العلامة فيه ضدّ العلامة في قسم الفطر ، وذلك الكفّ عن الأكل والشّرب والجماع ، فعرفنا أنّ تأدّي الصّوم بذلك ، وأنّ الكلّ علىٰ نمطٍ واحدٍ في حكم الصّوم ؛ ولهذا جعلنا الجماع نقيضاً للصّوم كالأكل

= ٥٤٣/١ برقم: (١٧٠٢)، والنسائي في الكبرىٰ ، كتاب الصيام ، باب صيام من أصبح جنباً ١٧٦/٢ برقم: (٢٩٢٤)، وصححه البوصيري في مصباح الزجاجة ٧٢/٢ من حديث أبي هريرة ﷺ قال: «ما أنا قلت من أدركه الصبح وهو جنبٌ فلا يصوم محمدٌ ورب الكعبة قاله».

(١) ينظر: المبسوط ٥٦/٣ ، بدائع الصنائع ٩٢/٢ ، تحفة الملوك (ص: ١٤٢)، الدر المختار ٤٠٠/٢.

(٢) في (د): (بجماعٍ).

(٣) ما لم يكن الصوم ديناً. ينظر: بدائع الصنائع ٨٥/٢ ، الهداية ١١٨/١ ، البحر الرائق ٢٧٩/٢.

(٤) في (ط): (الوصل).

والشّرب، وسوّينا بينهما في حكم الكفّارة[1] على ما نبيّنه[2].

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩]، فالثّابت بالعبارة بكلمة ﴿أَوۡ﴾: التّخيير بين الأنواع الثّلاثة، وأنّ الواجب أحدها.

وبقوله تعالى: ﴿أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ﴾[3]: أنّ الكفّارة لا تتأدّى بالكِسوة إلا بتمليك الثّوب من المسكين[4]؛ فإنّ التّكفير إنّما يكون بالفعل؛ لأنّ في الحقوق الماليّة الواجبُ علينا أفعالٌ يتحقّق معنى العبادة فيها، كالإيتاء في الزّكاة، والأداءِ في صدقة الفطر، والكِسوةُ ـ بكسر الكاف ـ اسمٌ للثّوب لا للفعل الذي هو اللّباس[5]؛ فإنّ ذلك كَسوةٌ بالنّصب، ثمّ الفعلُ الذي يحصل به التّكفير: إخراجُ المال عن ملكه كما في التّحرير، إلا أنّ الإخراج في الكِسوة لا يتحقّق إلا بالتّمليك من الفقير، فشرَطْنا هذه الزّيادة باعتبار سياق النّصّ

وظنّ الشّافعيّ رحمه الله أنّ الحكم في الإطعام هذا أيضاً، فقاسه بالكِسوة وقال: التّكفير بالإطعام لا يكون إلا بإخراج الطّعام من ملكه، وذلك بالتّمليك من الفقير، فلا يتأدّى الواجب بالتّمكين من الطّعام[6].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٩٧، تحفة الملوك (ص: ١٤٣)، الهداية ١/١٢٤، البحر الرائق ٢/٢٩٧.

(٢) ينظر: (١/٦٨١).

(٣) أي بدلالة الإشارة.

(٤) ينظر: المبسوط ١٢/٩٥، بدائع الصنائع ٥/١٠٦، البحر الرائق ٤/١١٨.

(٥) في (ط)، (ف): (إلباسٌ) وهي الأولى.

(٦) ينظر: التنبيه (ص: ١٨٨)، الحاوي ١٠/٥٤٤، حاشيتا قليوبي وعميرة ٤/٢٨، حاشية الجمل على شرح المنهج ٤/٤٢٣.

ونحن قلنا: المنصوص عليه الإطعام، وهو فعلٌ متعدٍّ، فلازمه طَعِم يَطعَم، وذلك عبارةٌ عن تناول الطّعام، فبإدخال الهمزة فيه يصير ذلك الفعل متعدّياً، ولا يصير شيئاً آخر، بمنزلة الإجلاس من الجلوس، فعرفنا أنّ التّكفير بفعلٍ يصير به مطعِماً، ولا يتمّ ذلك إلا بعد أن يصير المسكين طاعماً، وفي التّسليط على الطّعام حتّى يَطعَم المسكين يتمّ ذلك؛ فإنّه يحصل به إتلاف الطّعام عينه، ويتمّ زواله عن ملكه عند تمام فعل الإطعام، وهو الشّرط للتّكفير دون التّمليك من الغير، كما في التّحرير، فلا ينبغي أن نزيد على المنصوص[1] من غير حاجةٍ، بخلاف الكِسوة فالتّمكين فيه إعارةٌ، وذلك يتناول منفعة الثّوب لا عينه، ولا يتحقّق فعلُ التّكفير بعين الكِسوة إخراجاً له عن ملكه ما لم يُملّكه من الفقيرَ.

وإنّما جوّزنا التّمليك في الطّعام بخلاف ما يقوله بعض النّاس، وإن كان لا يوجد حقيقةُ فِعل الإطعام في التّمليك = لجواز أن لا يَطعم المسكين؛ لأنّا عرفنا بإشارة النّصّ أنّ المقصود سدُّ خَلّة المسكين، والتّمليكُ في ذلك كُلٌّ؛ لأنّه يصرفه إلى حاجته لا محالة، والتّمكين بمنزلة الجزء لذلك الكلّ، فعند التّمليك عرفنا أنّه أتى بالفعل المنصوص عليه في التّكفير، وزاد على ذلك؛ فلهذا جوّزناه.

ثمّ بيان أنّ في التّمليك زيادةً على التّمكين يظهر في الكِسوة، وعرفنا بإشارة النّصّ أنّ المعتبر سدُّ خَلّة المحتاج؛ فإنّه نصَّ على صفةٍ تنبئ عن الحاجة في المصروف إليه، وهي المسكنة، وجعلَ الواجبَ فِعلَ الإطعام، فيكون ذلك دليلاً على أنّه مشروعٌ لاعتبار حاجة المحلّ.

ثمّ هذه الحاجة تتجدّد بتجدّد الأيّام، فجعلنا المسكين الواحد في عشرة

(١) في (ط) زيادة: (عليه).

أيّامٍ بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصّرف إليه[(١)] ، ولهذا لم نجوّز صرف جميع الكفّارة إلىٰ مسكينٍ واحدٍ دفعةً واحدةً[(٢)] .

فإن قيل: فقد جوّزتم صرف الكسوة أيضاً إلىٰ مسكينٍ واحدٍ في عشرة أيّامٍ[(٣)] ، والحاجة إلىٰ الكسوة لا تتجدّد في كلّ يومٍ ، وإنّما ذلك في كلّ ستّة أشهرٍ أو أكثر!

قلنا: قد بيّنّا أنّ التّكفير في الكِسوة يحصل بالتّمليك ، والحاجة التي تكون باعتبار التّمليك لا نهاية لها ، فتُجعل متجدّدةً حكماً بتجدّد الأيّام .

ولهذا قال بعض مشايخنا: إذا فَرَّق الإطعامَ في يومٍ واحدٍ يجوز أيضاً ، وإن أدّىٰ الكلَّ مسكيناً واحداً[(٤)] ؛ لأنّ تجدّد الحاجة بتجدّد الوقت معلومٌ ، وحقيقتها يتعذّر الوقوف عليه ، فيُجعل باعتبار كلّ ساعةٍ ، كأنّ الحاجة متجدّدةٌ حكماً .

ولكن هذا في التّمليك ، فأمّا في التّمكين لا[(٥)] يتحقّق هذا ، وأكثرهم علىٰ أنّ في الكِسوة يعتبر هذا المعنىٰ الحكميّ ، فأمّا في الطّعام يعتبر تجدّد الأيّام ؛ لأنّ

---

(١) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ٢١٢/٣ ، بدائع الصنائع ١٠٤/٥ ، البحر الرائق ١١٩/٤ ، حاشية ابن عابدين ٧٢٥/٣ .

(٢) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ٢١٢/٣ ، بدائع الصنائع ١٠٤/٥ ، البحر الرائق ١١٩/٤ ، حاشية ابن عابدين ٧٢٥/٣ .

(٣) ينظر: المبسوط لمحمدٍ ٢٢٣/٣ ، المبسوط ١٧/٧ ، البحر الرائق ١١٩/٤ ، الفتاوىٰ الهندية ٦٢/٢ .

(٤) في التمليك خاصةً دون الإباحة ، فإنه لا يجزئ اتفاقاً. قال السرخسي في المبسوط ١٧/٧: ولا إشكال في طعام الإباحة أنه لا يجوز إلا بتجدد الأيام ؛ لأن الواحد لا يستوفي في يومٍ واحدٍ طعام ستين مسكيناً ، فأما في التمليك فقد قال بعض مشايخنا ـ رحمهم الله ـ: يجوز . وانظر: تبيين الحقائق ١٢/٣ ، الفتاوىٰ الهندية ٥١٣/١ ، حاشية ابن عابدين ٧٢٥/٣ .

(٥) في (د): (فلا) .

المنصوص عليه الإطعام، وحقيقته في التّمكين من الطّعام، ومعنىٰ تجدّد الحاجة إلىٰ ذلك لا يتحقّق إلا بتجدّد الأيّام.

ومن ذلك: قوله ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»(١)؛ فالثّابت بالعبارة: وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلىٰ الفقير، والسّياقُ لذلك.

والثّابت بالإشارة **أحكامٌ**:

* **منها**: أنّها لا تجب إلا علىٰ الغنيّ؛ لأنّ الإغناء إنّما يتحقّق من الغنيّ.

* **ومنها**: أنّ الواجب الصّرفُ إلىٰ المحتاج(٢)؛ لأنّ إغناء الغنيّ لا يتحقّق، وإنّما يتحقّق إغناء المحتاج.

* **ومنها**: أنّه ينبغي أن يُعجّل أداؤها قبل الخروج إلىٰ المصلّىٰ(٣)؛ ليستغنيَ عن المسألة، ويَحضر المصلّىٰ فارغ القلب من قوت العيال، فلا يحتاج إلىٰ السّؤال؛ ولهذا قال أبو يوسف: لا يجوز صرفها إلا إلىٰ فقراء المسلمين(٤)، ففي قوله: «في مثل هذا اليوم» إشارةٌ إلىٰ ذلك، يعني أنّه يوم عيدٍ للفقراء والأغنياء جميعاً، وإنّما يتمّ ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السّؤال فيه.

وقال أبو حنيفة ومحمّدٌ رضي الله عنهما: هو كذلك، ولكن في هذا إشارةٌ إلىٰ النّدب

---

(١) أخرجه بنحوه الدارقطني ٢/١٥٢ برقم: (٦٧)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الزكاة، باب وقت إخراج زكاة الفطر ٤/١٧٥ برقم: (٧٥٢٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. انظر: نصب الراية ٢/٤٣٢، التلخيص الحبير ٢/١٨٣.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٤٧ ـ ٤٨، البحر الرائق ٢/٢٧١، الدر المختار ٢/٣٦٠.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٧٤، الهداية ١/١١٧، مجمع الأنهر ١/٣٣٧، الدر المختار ٢/٣٦٧.

(٤) ينظر: المبسوط ٣/١١١، بدائع الصنائع ٢/٤٩، تبيين الحقائق ١/٣٠٠، الفتاوىٰ الهندية ١/١٨٨.

أنّ الأولىٰ أن يصرفها إلىٰ فقراء المسلمين[1]، كما أنّ الأَولىٰ أن يعجّل أداءها قبل الصّلاة وإن كان التّأخير جائزاً[2].

* ومنها: أنّ وجوب الأداء يتعلّق بطلوع الفجر[3]؛ لأنّ اليوم اسمٌ للوقت من طلوع الفجر إلىٰ غروب الشّمس، وإنّما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم أداءٌ فيه.

* ومنها: أنّه يتأدّىٰ الواجبُ بمطلق المال[4]؛ لأنّه اعتبر الإغناء، وذلك يحصل بالمال المطلق، وربّما يكون حصوله بالنّقد أتمّ من حصوله بالحنطة والشّعير والتّمر.

* ومنها: أنّ الأولىٰ أن يَصرف صدقته إلىٰ مسكينٍ واحدٍ[5]؛ لأنّ الإغناء بذلك يحصل، وإذا فرّقها علىٰ المساكين كان هذا في الإغناء دون الأوّل، وما كان أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل.

فهذه أحكامٌ عرفناها بإشارة النّصّ، وهو معنىٰ جوامع الكلم الذي قال رسول الله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم، واختُصر لي اختصاراً»[6].

(١) ينظر: المبسوط ٣/١١١، بدائع الصنائع ٢/٤٩، تبيين الحقائق ١/٣٠٠، الفتاوىٰ الهندية ١/١٨٨.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٧٤، الهداية ١/١١٧، مجمع الأنهر ١/٣٣٧، الدر المختار ٢/٣٦٧.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٧٤، البحر الرائق ٢/٢٧٤، تبيين الحقائق ١/٣١٠، حاشية ابن عابدين ٢/٣٦٤.
(٤) ينظر: المبسوط ٣/١٠٧، بدائع الصنائع ٥/٦٧، البحر الرائق ٢/٢٧٣ ـ ٢٧٤، تبيين الحقائق ١/٢٧١.
(٥) ظاهره أن تفريقها علىٰ عدة مساكين جائزٌ، واختلف النقل في ذلك، ينظر: المبسوط ٣/١٠٧، تبيين الحقائق ١/٣١١، البحر الرائق ٢/٢٧٥، الدر المختار ٢/٣٦٧.
(٦) أخرجه بهذا اللفظ أبو يعلىٰ في مسنده الكبير كما في المطالب العالية (١٥/٦٣٣/برقم: ٣٨٤٧)،=

هذا مثال بيان الثّابت بعبارة النّصّ وإشارته من الكتاب والسّنّة.

فأمّا الثّابت بدلالة النّصّ، فهو: ما ثبت بمعنى النّظم لغةً لا استنباطاً بالرّأي[1].

لأنّ للنّظم صورةً معلومةً ومعنًى هو المقصود به، فالألفاظ مطلوبةٌ للمعاني، وثبوتُ الحكم بالمعنى المطلوب باللّفظ بمنزلة الضّرب، له صورةٌ معلومةٌ ومعنًى هو المطلوب به، وهو الإيلام، ثمّ ثبوتُ الحكم بوجود الموجِب له.

فكما أنّ في المسمّى الخاصّ ثبوتُ الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنّظم لغةً، فكذلك في المسمّى[2] الذي هو غير منصوصٍ عليه يثبت الحكم بذلك المعنى، ويسمّى ذلك دلالة النّصّ.

فمن حيث إنّ الحكم غير ثابتٍ فيه بِتناوُل صورة النّصّ إيّاه لم يكن ثابتاً بعبارة النّصّ، ومن حيث إنّه ثابتٌ بالمعنى المعلوم بالنّصّ لغةً كان دلالةَ النّصّ، ولم يكن قياساً؛ فالقياس معنًى نستنبطه بالرّأي ممّا ظهر له أثرٌ في الشّرع ليتعدّى به الحكم إلى ما لا نصّ فيه، لا استنباطٌ باعتبار معنى النّظم لغةً.

كما في قوله ﷺ: «الحنطة بالحنطة، مِثلٌ بمثلٍ»[3] جعلنا العلّة هي الكيل

= والعقيلي في الضعفاء ٢/٢٦، وصححه الضياء المقدسي في المختارة ١/٢١٦ برقم: ١١٥، وله شاهدٌ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه أحمد ٢/٢٥٠.

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢/٢٢، ميزان الأصول (ص: ٣٩٨)، كشف الأسرار ٢/٣٢٩، التقرير والتحبير ١/١٤٣، تيسير التحرير ١/٩٠، شرح التلويح ١/٢٤٣، أصول الشاشي (ص: ١٠٤)، قواعد الفقه للمجددي (ص: ١٧٣).

(٢) في (ط) زيادة: (الخاص).

(٣) أخرجه مسلمٌ في البيوع، باب في الربا ٣/١٢١١ برقم: (١٥٨٧) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال:=

والوزنَ بالرّأي؛ فإنّ ذلك لا تتناوله صورة النّظم، ولا معناها لغةً، ولهذا اختصّ العلماء بمعرفة الاستنباط بالرّأي، ويشترك في معرفة دلالة النّص كلُّ مَن له بصرٌ في معنى الكلام لغةً، فقيهاً كان أو غير فقيهٍ(١).

ومثال ما قلنا في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾(٢) [الإسراء: ٢٣]، فإنّ للتّأفيف صورةً معلومةً ومعنًى لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذىٰ، حتّىٰ إنّ من لا يعرف هذا المعنىٰ من هذا اللّفظ، أو كان من قومٍ هذا في لغتهم إكرامٌ = لم تثبت الحرمة في حقّه، ثمّ باعتبار هذا المعنىٰ المعلوم لغةً تَثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنىٰ، كالشّتم وغيره، وفي الأفعال كالضّرب ونحوه.

وكان ذلك معلوماً بدلالة النّص لا بالقياس؛ لأنّ قدر ما في التّأفيف من الأذىٰ موجودٌ فيه وزيادةٌ.

ومثال هذا: ما رُوي أنّ ماعزاً زنىٰ وهو محصنٌ فرُجم(٣)، وقد علمنا أنّه ما

= قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثلٍ، سواءً بسواءٍ، يداً بيدٍ، فإذا اختلف هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ».

(١) يشكل علىٰ ما قاله الإمام بعض ما ذكره من أمثلةٍ علىٰ ذلك كما يأتي، وفي هذا المعنىٰ يقول التفتازاني ٢٥٦/١ تعقيباً علىٰ قول الشارح: (واعلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاماً في أنها ثابتةٌ بدلالة النص أم بالقياس، فعليك بالتأمل) قال ﷺ: يعني أنه تابع القوم في إيراد الأمثلة المذكورة لدلالة النص، وفي بعضها نظرٌ كوجوب الحد باللواطة، والقصاص بالقتل بالمثقل؛ لأن المعنىٰ الموجب ليس مما يفهم لغةً، بل رأياً فهو من قبيل القياس، إلا أن القياس لما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص.

(٢) في (ف)، (د)، (ط) زيادة: ﴿وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾.

(٣) أخرجه البخاري في المحاربين، باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست ٢٥٠٢/٦ برقم: (٦٤٣٨)، ومسلمٌ في الحدود، باب من اعترف علىٰ نفسه بالزنا ١٣١٨/٣ برقم: (١٦٩١).

رُجم لأنّه ماعزٌ، بل لأنّه زنىٰ في حالة الإحصان، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النّصّ لا بالقياس.

وكذلك: أوجب رسول الله ﷺ الكفّارة علىٰ الأعرابيّ باعتبار جنايته[1]، لا لكونه أعرابيّاً، فمن وُجد[2] منه مثل تلك الجناية يكون الحكم في حقّه ثابتاً بالنّصّ[3] لا بالقياس.

وهذا لأنّ المعنىٰ المعلوم بالنّصّ لغةً بمنزلة العلّة المنصوص عليها شرعاً علىٰ ما قال[4] ﷺ في الهرّة: «إنّها ليست بنجسةٍ؛ إنّها من الطّوّافين عليكم والطّوّافات»[5]، ثمّ هذا الحكم يثبت في الفأرة والحيّة بهذه العلّة، فلا يكون ثابتاً بالقياس، بل بدلالة النّصّ.

وقال ﷺ للمستحاضة: «إنّه دم عرقٍ انفجر، فتوضّئي لكلّ صلاةٍ»[6]، ثمّ

(١) أخرجه البخاري في الصوم، باب إذا جامع في رمضان ٢/٦٨٤ برقم: (١٨٣٤)، ومسلمٌ في الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع ٢/٧٨١ برقم: (١١١١).

(٢) في (ط)، (ف): (وجدت).

(٣) في (ط): (بدلالة النص).

(٤) في (ط) زيادة: (رسول الله).

(٥) أخرجه أبو داود في الطهارة، باب سؤر الهرة ١/١٩ برقم: (٧٥)، وابن ماجه في الطهارة، باب الوضوء بسؤر الهرة ١/١٣١ برقم: (٣٦٧)، والنسائي في الطهارة، باب سؤر الهرة ١/٥٥ برقم: (٦٨)، وصححه الترمذي ١/١٥٣/برقم: ٩٢)، وابن خزيمة ١/٥٤/برقم: ١٠٢)، وابن حبان ٤/١١٥/برقم: (١٢٩٩)، والحاكم ١/٢٦٣/برقم: (٥٦٧).

(٦) لم أجده بهذا السياق، وقد أخرجه البخاري في الوضوء، باب غسل الدم ١/٩١/برقم: (٢٢٦)، ومسلمٌ في الحيض، باب المستحاضة وغسلها ١/٢٦٢/برقم: (٣٣٣) من حديث فاطمة بنت أبي حبيشٍ أنها جاءت إلىٰ رسول الله ﷺ فقالت: إني امرأةٌ أستحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة فقال رسول الله ﷺ: «لا إنما ذلك عرقٌ وليس بحيضٍ، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي». =

ثبت ذلك الحكم في سائر الدّماء التي تسيل من العروق، فيكون ثابتاً بدلالة النّصّ لا بالقياس.

ولهذا جعلنا الثّابت بدلالة النّصّ كالثّابت بإشارة النّصّ وإن كان يظهر بينهما تفاوتٌ عند المقابلة، وكلّ واحدٍ منهما ضربٌ من البلاغة، أحدهما من حيث اللّفظ، والآخر من حيث المعنىٰ.

ولهذا جوّزنا إثبات العقوبات والكفّارات بدلالة النّصّ، وإن كنّا لا نجوّز ذلك بالقياس[1]، فأوجبنا حدّ قُطّاع الطّريق علىٰ الرِّدء بدلالة النّصّ[2]؛ لأنّ عبارة النّصّ المحاربةُ، وصورة ذلك بمباشرة القتال، ومعناها لغةً: قهر العدوّ والتّخويف علىٰ وجهٍ ينقطع به الطّريق، وهذا معنًى معلومٌ بالمحاربة لغةً، والرِّدء مباشرٌ لذلك كالمقاتل، ولهذا اشتركوا في الغنيمة، فيقام الحدّ علىٰ الرِّدء بدلالة النّصّ من هذه الوجوه.

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ ﵄: يجب الحدّ في اللّواطة علىٰ الفاعل والمفعول به بدلالة نصّ الزّنا[3]، فالزّنا اسمٌ لفعلٍ معنويٍّ له غرضٌ، وهو اقتضاء الشّهوة علىٰ قصد سفح الماء بطريقٍ حرامٍ لا شبهة فيه، وقد وُجد هذا كلّه في اللّواطة، فاقتضاء الشّهوة بالمحلّ المشتهىٰ، وذلك بمعنىٰ الحرارة واللّين، ألا

= زاد البخاري: قال هشام بن عروة راويه: وقال أبي: «ثم توضئي لكل صلاةٍ حتىٰ يجيء ذلك الوقت».

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢/٢٨ ـ ٢٩، بذل النظر (ص: ٦٢٣)، كشف الأسرار ٢/٣٣١، التقرير والتحبير ١/١٤٤، شرح التلويح ٢/١٦٩.

(٢) ينظر: المبسوط ٩/١٩٨، تبيين الحقائق ٣/٢٣٨، فتح القدير ٥/٤٢٧.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٣٤، تبيين الحقائق ٣/١٨٠، البحر الرائق ٥/١٧، حاشية ابن عابدين ٤/٢٧.

ترىٰ أنّ الذين لا يعرفون الشّرع لا يفصلون بينهما، والقصدُ منه السّفاح؛ لأنّ النّسل لا تصوُّر له في هذا المحلّ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القُبُل؛ فإنّها حرمةٌ لا تنكشف بحالٍ، وإنّما تبدّل اسم المحلّ فقط، فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النّصّ لا بطريق القياس.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: هو قاصرٌ في المعنىٰ الذي وجب الحدّ باعتباره[1]؛ فإنّ الحدّ مشروعٌ زجراً، وذلك عند دعاء الطّبع إليه، ودعاء الطّبع إلىٰ مباشرة هذا الفعل في القُبُل من الجانبين، فأمّا في الدّبر دعاءُ الطّبع إليه من جانب الفاعل، لا من جانب المفعول به، وفي باب العقوبات تُعتبر صفة الكمال؛ لما في النّقصان من شبهة العدم.

ثمّ في الزّنا إفسادُ الفراش وإتلاف الولد حكماً؛ فإنّ الولد الذي يتخلّق من الماء في ذلك المحلّ لا يُعرف له والدٌ لينفق عليه، وبالنّساء عجزٌ عن الاكتساب والإنفاق، ولا يوجد هذا المعنىٰ في الدّبر؛ فإنّما فيه مجرّد تضييع الماء بالصّبّ في غير محلٍّ مُنبتٍ، وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل، فعرفنا أنّه دون الزّنا في المعنىٰ الذي لأجله أوجب الحدّ.

ولا معتبَر بتأكّدُ الحرمة في حكم العقوبة، ألا ترىٰ أنّ حرمة الدّم والبول آكد من حرمة الخمر، ثمّ الحدُّ يجب بشرب الخمر، ولا يجب بشرب الدّم والبول؛ للتّفاوت في معنىٰ دعاء الطّبع من الوجه الذي قرّرنا.

ولهذا قلنا في قوله عليه السلام: «لا قَوَد إلا بالسّيف»[2]: إنّ القصاص يجب إذا

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٣٤، تبيين الحقائق ٣/١٨٠، البحر الرائق ٥/١٧، حاشية ابن عابدين ٤/٢٧.

(٢) أخرجه ابن ماجه في الديات، باب لا قود إلا بالسيف ٢/٨٨٩/برقم: ٢٦٦٧، والدارقطني في=

حصل القتل بالرّمح أو النُّشابة[1] ؛ لأنّ لعبارة النّصّ معنًى معلوماً في اللّغة ، وذلك المعنى كاملٌ في القتل بالرّمح والنُّشابة ، وقد عرفنا أنّ المراد بذكر السّيف: القتل به لا قبضه ، وإنّما السّيف آلةٌ يحصل به القتل ، فإذا حصل بآلةٍ أخرى مثلُ ذلك القتل تعلّق حكم القصاص به بدلالة النّصّ لا بالقياس.

ثمّ قال أبو حنيفة ﵀: المعنى المعلوم بذكر السّيف لغةً: أنّه ناقضٌ للبِنية بالجرح ، وظهور أثره في الظّاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى ، وهو الحَجَر والعصا[2].

وقال أبو يوسف ومحمّدٌ ﵀: المعنى المعلوم به لغةً: أنّ النّفس لا تطيق احتماله ودفْعَ أثره ، فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقَّل[3] ، ويكون ثابتاً بدلالة النّصّ.

قالا: لأنّ القتل نقضُ البِنية ، وذلك بفعلٍ لا تحتمله البِنية مع صفة السّلامة ، وهذا المعنى في المثقَّل أظهر ؛ فإنّ إلقاء حجر الرّحى والأسطوانة على إنسانٍ لا تحتمله البِنية بنفسها ، والقتل بالجرح لا تحتمله البِنية بواسطة السّراية ، وإذا كان

= سننه ٣/١٠٥/برقم: ٨٢ ، والبيهقي في السنن الكبرى ، أبواب القصاص بالسيف ، باب ما روي في أن لا قود إلا بحديدةٍ ٨/٦٢/برقم: ١٥٨٦٨. قال البيهقي: أحاديث هذا الباب كلها ضعيفةٌ ، ويعارضها حديث أنسٍ ﵁ في قصة العرنيين.

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٢٣٣ ، تبيين الحقائق ٦/٥٩ ، البحر الرائق ٨/٣٢٧ ، حاشية ابن عابدين ٦/٥٢٧.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٢٣٤ ، فتح القدير ٥/٤٢٧ ، مجمع الأنهر ٤/٥٤ ، الفتاوى الهندية ٥/٤٠.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٧/٢٣٤ ، فتح القدير ٥/٤٢٧ ، مجمع الأنهر ٤/٥٤ ، الفتاوى الهندية ٥/٤٠.

هذا أتمَّ في المعنىٰ المعتبَر كان ثبوتُ الحكم فيه بدلالة النّصّ، كما في الضّرب مع التّأفيف.

وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: المعتبَر في باب العقوبات صفةُ الكمال في السّبب؛ لما في النّقصان من شبهة العدم والكمال في نقض البِنية بما يكون عاملاً في الظّاهر والباطن جميعاً، فاعتبار مجرّد عدم احتمال البِنية إيّاه، مع صفة السّلامة ظاهراً لتعدية الحكم = غيرُ مستقيمٍ فيما يندرئ بالشّبهات، وإنّما يستقيم ذلك فيما يَثبت بالشّبهات[١]، كالدّيّة والكفّارة. فأمّا ما يندرئ بالشّبهات، ويُعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنّصّ = لا بدّ من اعتبار صفة الكمال فيه.

ودليلُ النّقصان: حكمُ الذّكاة، فإنّه يختصّ بما يَنقض البِنيةَ ظاهراً وباطناً، ولا يُعتبر فيه مجرّد عدم احتمال البِنية إيّاه.

وما قاله: إنّ الجرح وسيلةٌ، كلامٌ لا معنىٰ له؛ فإنّا لا نعني بفعل القتل الجنايةَ علىٰ الجسم، ولا علىٰ الرّوح؛ إذ لا يُتصوّر الجناية[٢] علىٰ الرّوح من العِباد، والجسم تبعٌ، والمقصودُ هو النّفس الذي هو عبارةٌ عن الطّبائع، فالجناية عليها إنّما تتمّ بإراقة الدّم، وذلك بعملٍ يكون جارحاً مؤثّراً في الظّاهر والباطن جميعاً.

ولهذا كان الغرز بالإبرة موجِباً للقصاص[٣]؛ لأنّه مسيِّلٌ للدّم مؤثّرٌ في

(١) في (ف): (مع الشبهات).

(٢) في (ط): (لا تتصور بالجناية)، وفي (ف)، (د): (والجناية).

(٣) وفي روايةٍ أخرىٰ: إن غرز بالإبرة في المقتل قتل وإلا فلا. ينظر: البحر الرائق ٨/٣٢٩، الفتاوىٰ الهندية ٦/٥، حاشية ابن عابدين ٦/٥٢٨.

الظّاهر والباطن، إلا أنّه لا يكون موجِباً الحِلَّ في الذّكاة[1]؛ لأنّ المعتبَر هناك[2] تسييل جميع الدّم المسفوح؛ ليتميّز به الطّاهر من النّجس؛ ولهذا اختصّ بقطع الحلقوم والأوداج عند التّيسّر[3]، ولم يثبت حكم الحِلّ بالنّار أيضاً[4]؛ لأنّها تؤثّر في الظّاهر حسماً، فلا يتميّز به الطّاهر من النّجس، بل يمتنع به من سيلان الدّم.

ومن ذلك: أنّ النّبيّ ﷺ لمّا أوجب الكفّارة على الأعرابيّ بجنايته المعلومة بالنّصّ لغةً؛ أوجبنا على المرأة[5] مثل ذلك بدلالة النّصّ لا بالقياس، وأوجبنا في الإفطار بالأكل والشّرب الكفّارةَ أيضاً[6] بدلالة النّصّ لا بالقياس؛ فإنّ الأعرابيّ سأل عن جنايته بقوله: «هلكتُ وأهلكتُ»، وقد علمنا أنّه لم يرد الجناية على البُضع؛ لأنّ فعل الجماع حصل منه في محلٍّ مملوكٍ له، فلا يكون جنايةً لِعينه، ألا ترى أنّه لو كان ناسياً لصومه لم يكن ذلك منه جنايةً أصلاً، فعرفنا أنّ

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين ٦/٥٢٨.

(٢) في (ط): (هنا).

(٣) المذهب أن قطع أي ثلاثةٍ من الحلقوم والمريء، والودجين يحل الذبيحة، لقيام الأكثر مقام الكل. ينظر: المبسوط ١٢/٢، الهداية ٤/٦٤، البحر الرائق ٨/١٩٠، الدر المختار ٦/٢٩٥.

(٤) ذكر الأتقاني ﷬ في كتاب الجنايات عند قوله في الهداية وشبه العمد إلخ أن النار يقع بها الذكاة لو جعلت على موضع الذبح فقطعت الحلقوم والودجين حل الأكل ذكره القدوري في شرحه اهـ ما قاله الأتقاني في شرح الهداية وعلى الهامش حاشيةٌ منقولةٌ من خطه نصها وهذه الرواية خلاف ما ذكر في أصول شمس الأئمة، وأصول فخر الإسلام أن الذكاة لا تقع بالنار ذكره في باب دلالة النص اهـ. كذا نسبه إلى البزدوي، ولم أقف عليه في موضعه. وانظر: مجمع الأنهر ٤/٣٠٩، حاشية ابن عابدين ٦/٥٢٨.

(٥) في (ط) زيادة: (أيضاً).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٩٧، تحفة الملوك (ص: ١٤٣)، الهداية ١/١٢٤، البحر الرائق ٢/٢٩٧.

جنايته كان على الصّوم باعتبار تفويت ركنه الذي يتأدّىٰ به.

وقد عُلم أنّ ركن الصّوم الكفُّ عن اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج، ووجوبُ الكفّارة للزّجر عن الجناية على الصّوم، ثمّ دعاء الطّبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج، ووقتُ الصّوم وقتُ اقتضاء شهوة البطن عادةً، يعني: النُّهُر[1]، فأمّا اقتضاء شهوة الفرج يكون باللّيالي عادةً، فكان الحكم ثابتاً بدلالة النّصّ من هذا الوجه؛ فإنّ الجماع آلةٌ لهذه الجناية كالأكل، وقد بيّنّا أنّه لا معتبَر بالآلة في المعنى الذي يترتّب الحكم عليه.

وهو نظير قوله ﷺ: «لن يجزي ولدٌ والده، إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه»[2]، وكما يصير معتَقاً بالشّراء يصير معتَقاً بقبول الهبة والصّدقة فيه؛ لأنّ الشّراء سببٌ لما يتمّ به علّة العتق وهو الملك، وقبول الهبة مثل الشّراء في ذلك.

ثمّ الجناية على الصّوم بهذه الصّفة تتمّ منها بالتّمكين، كما تتمّ[3] من الرّجل بالإيلاج، ومعنى دعاء الطّبع في جانبها كهو في جانب الرّجل، فالكفّارة تلزمها بدلالة النّصّ لا بالقياس.

ومن ذلك: قوله ﷺ للّذي أكل ناسياً في شهر رمضان: «إنّ الله أطعمك وسقاك، فتِمَّ على صومك»[4]، ثمّ أثبتنا هذا الحكم في الذي جامع ناسياً بدلالة

---

(١) جمع نهارٍ.

(٢) أخرجه مسلمٌ في البيوع، باب فضل عتق الوالد ٢/١١٤٨/برقم: (١٥١٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) في (ط) زيادة: (به).

(٤) أخرجه بهذا النحو أبو يعلى في مسنده ١٠/٤٤٧/برقم: ٦٠٥٨، والدارقطني ٢/١٧٩/برقم: ٣١،=

النّصّ[1]؛ فإنّ تفويت ركن الصّوم حقيقةً لا يختلف بالنّسيان والعمد، ولكنّ النّسيان معنًى معلومٌ لغةً، وهو أنّه محمولٌ عليه طبعاً علىٰ وجهٍ لا صنع له فيه، ولا لأحدٍ من العباد، فكان مضافاً إلىٰ من له الحقّ، والجماع في حالة النّسيان مثل الأكل في هذا المعنىٰ، فيثبت الحكم فيه بدلالة النّصّ لا بالقياس؛ إذ المخصوص من القياس لا يقاس عليه غيره.

فإن قيل: الجماع ليس نظير الأكل من كلّ وجهٍ؛ فإنّ وقت أداء الصّوم وقت الأكل عادةً، ووقت الأسباب المفضية إلىٰ الأكل، من التّصرّف في الطّعام وغير ذلك، فيبتلىٰ فيه بالنّسيان غالباً، وهو ليس بوقتٍ للجماع عادةً، والصّوم أيضاً يضعفه عن الجماع، ولا يزيد في شهوته كما يزيد في شهوة الأكل، فينبغي أن يُجعل الجماع من النّاسي في الصّوم بمنزلة الأكل من النّاسي في الصّلاة؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما نادرٌ.

قلنا: نعم، في الجماع هذا النّوع[2]، ولكن فيه زيادةٌ في دعاء الطّبع إليه، من حيث إنّ الشّبق قد يغلب[3] المرء علىٰ وجهٍ لا يصبر عن الجماع، وعند غلبة الشّبق يذهب من قلبه كلّ شيءٍ سوىٰ ذلك المقصود، ولا يوجد مثل هذا الشّبق

= والبيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب الصوم، باب من أكل أو شرب ناسياً ٤/٢٢٩/ برقم: (٧٨٦٢)، وأصله في البخاري في الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً ٢/٦٨٢/ برقم: (١٨٣١)، ومسلمٌ في الصوم، باب أكل الناسي ٢/٨٠٩/برقم: (١١٥٥).

(١) ينظر: الجامع الصغير (ص: ١٤٠)، تحفة الملوك (ص: ١٤٠)، الهداية ١/١٢٢، البحر الرائق ٢/٢٩١.

(٢) في (ط) زيادة: (من التقصير).

(٣) في (ط) زيادة: (علىٰ).

في الأكل، فتكون هذه الزّيادة بمقابلة ذلك القصور حتّىٰ تتحقّق المساواة بينهما، ولكن لا تُعتبر هذه الزّيادة عند ذكر الصّوم في حقّ الكفّارة؛ لأنّ غلبة الشّبق بهذه الصّفة تنعدم بإباحة الجماع ليلاً؛ ولأنّه لا يكون إلا نادراً، وصفة الكمال لا تبتنىٰ علىٰ ما هو نادرٌ[(١)].

وإنّما طريق القياس في هذا ما سلكه الشّافعيّ رحمه الله حيث جعل المكرَه والخاطئ بمنزلة النّاسي[(٢)]، باعتبار وصف العذر؛ فإنّ الكره والخطأ غير النّسيان صورةً ومعنىً، فالحكم الثّابت بالنّسيان لا يكون ثابتاً بالخطإ والكره بدلالة النّصّ، بل يكون بطريق القياس.

وهو قياسٌ فاسدٌ[(٣)]؛ فإنّ الكره مضافٌ إلىٰ غير من له الحقّ، وهو المكرِه، والخطأ مضافٌ إلىٰ المخطئ أيضاً، وهو ممّا يتأتّىٰ عنه التّحرّز في الجملة، فلم يكن في معنىٰ ما لا صنع للعباد فيه أصلاً، ألا ترىٰ أنّ المريض يصلّي قاعداً، ثمّ لا تلزمه الإعادة إذا برأ، بخلاف المقيّد.

ومن ذلك: أنّ الله تعالىٰ لمّا أوجب القضاء علىٰ المفطر في رمضان بعذرٍ ـ وهو المريض والمسافر ـ أوجبنا علىٰ المفطر بغير عذرٍ بدلالة النّصّ[(٤)] لا بالقياس؛ فإنّ في الموضعين ينعدم أداء الصّوم الواجب في الوقت، والمرضُ والسّفر عذرٌ في الإسقاط لا في الإيجاب، فعرفنا أنّ وجوب القضاء عليهما

(١) في (ط) زيادة: (وإنما تبتنىٰ علىٰ ما هو المعتاد).
(٢) ينظر: التنبيه (ص: ٦٦)، روضة الطالبين ٣٦٣/٢، أسنىٰ المطالب ٤٢٥/١، إعانة الطالبين ٢٢٦/٢.
(٣) ينظر: الهداية ١٢٢/١، تبيين الحقائق ٣٢٢/١، البحر الرائق ٢٩٢/٢، الفتاوىٰ الهندية ٢٠٤/١.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٩٤/٢.

لانعدام الأداء في الوقت بالفطر لغةً، وقد وُجد هذا المعنىٰ بعينه إذا أفطر من غير عذرٍ، فيلزمه القضاء بدلالة النّصّ.

ثمّ قال الشّافعيّ ﷺ: بهذا الطّريق أوجبتُ الكفّارة في قتل العمد(١)؛ لأنّ النّصّ جاء بإيجاب الكفّارة في قتل الخطإ، ولكنّ الخطأ عذرٌ مسقطٌ، فعرفنا أنّ وجوب الكفّارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطإ، وذلك موجودٌ في العمد وزيادةٌ، فتجب الكفّارة في العمد بدلالة النّصّ.

وبهذا الطّريق أوجبتُ الكفّارة في الغَموس(٢)؛ لأنّ في المعقودة علىٰ أمرٍ في المستقبل وجبت الكفّارة باعتبار جنايته؛ لما في الإقدام علىٰ الحِنث من هتك حرمة اسم الله تعالىٰ، وذلك موجودٌ في الغَموس وزيادةٌ؛ فإنّها محظورةٌ لأجل الاستشهاد بالله تعالىٰ كاذباً، وهذا هو صفة الحظر في المعقودة علىٰ أمرٍ في المستقبل بعد الحنث.

ولكنّا نقول: هذا الاستدلال فاسدٌ؛ لأنّ الواجب بالنّصّ الكفّارةُ، وهي اسمٌ لعبادةٍ فيها معنىٰ العقوبة تبعاً، من حيث إنّها أُوجِبت جزاءً، ولكنّها تتأدّىٰ بفعلٍ هو عبادةٌ، والمقصودُ بها(٣) نيل الثّواب؛ ليكون مكفِّراً للذّنب(٤)، وإنّما يحصل ذلك بما هو عبادةٌ، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، فيستدعي سبباً متردّداً بين الحظر والإباحة؛ لأنّ العقوبات المحضة سببها محظورٌ محضٌ، والعبادات المحضة سببها ما لا حظر فيه، فالمتردّد يستدعي سبباً

---

(١) ينظر: الوسيط ٦/٣٩١، الحاوي ١٣/٦٧، المجموع ٧/٢٨٩، مغني المحتاج ٤/١٠٧.

(٢) ينظر: الوسيط ٧/٢٠٣، الحاوي ١٥/٢٦٧، روضة الطالبين ١١/٣، مغني المحتاج ٤/٣٢٥.

(٣) في (د): (منها).

(٤) في (د): (للذنوب).

متردّداً، وذلك في قتل الخطإ؛ فإنّه من حيث الصّورة رميٌ إلىٰ الصّيد أو إلىٰ الكافر، وهو مباحٌ، وباعتبار المحلّ يكون محظوراً؛ لأنّه أصاب آدميّاً محترماً، فأمّا العمد فهو محظورٌ محضٌ، فلا يصلح سبباً للكفّارة.

وكذلك المعقودة علىٰ أمرٍ في المستقبل فيها تردّدٌ؛ فإنها تعظيم المقسَم به في الابتداء، وذلك مندوبٌ إليه؛ ولهذا شُرعت في بيعة نصرة الحقّ، وفيها معنىٰ الحظر أيضاً، قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَـٰنَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، والمراد الحفظ، بالامتناع عن اليمين، فلكونها دائرةً بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفّارة.

فأمّا الغموس محظورٌ[١] محضٌ؛ لأنّ الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالىٰ حرامٌ ليس فيه شبهة الإباحة، فمع الاستشهاد بالله تعالىٰ أولىٰ، فكان الغموس باعتبار هذا المعنىٰ كالزّنا والرّدّة، فلا تصلح سبباً لوجوب الكفّارة.

ولا يدخل عليه القتل بالمثقّل علىٰ قول أبي حنيفة؛ فإنّه موجِبٌ للكفّارة وإن كان محظوراً محضاً؛ لأنّ المثقّل ليس بآلة القتل بأصل الخلقة، وإنّما هو آلة التّأديب، ألا ترىٰ أنّ إجراءه[٢] للتّأديب به ـ والمحلُّ قابلٌ للتّأديب ـ مباحٌ؛ فلتمكُّن الشّبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنىٰ الدّائر؛ ولهذا لم يجعله موجِباً للعقوبة، فجَعَله موجِباً للكفّارة.

ولا يدخل علىٰ هذا قتل الحربيّ المستأمن عمداً؛ فإنّه غير موجِبٍ للكفّارة[٣]

(١) في (د): (فمحظورٌ).

(٢) في (ك): (إجزاءه)، والمثبت من بقية النسخ أظهر سياقًا.

(٣) ينظر: تبيين الحقائق ٥/١٠٨، البحر الرائق ٣/٢٦٧، مجمع الأنهر ٢/٤٥٠، الدر المختار ٦/٥٣٢.

وإن تمكَّنَ[1] فيه شبهةٌ، حتّىٰ لم يكن موجِباً للقصاص؛ لأنّ امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المماثلة بين المحلّين، لا لشبهةٍ؛ ولهذا يجب القصاص علىٰ المستأمَن بقتل المستأمَن، نصّ عليه في «السّير الكبير»[2].

وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشّبهة؛ فتلك الشّبهة في المحلّ لا في الفعل، وفي القصاص مقابلةُ المحلّ بالمحلّ؛ ولهذا لا تجب الدّيّة مع وجوب القصاص، فأمّا الكفّارة جزاءُ الفعل، ولا شبهة في الفعل هناك، بل هو محظورٌ محضٌ، فلم يكن موجِباً للكفّارة، فأمّا في المثقَّل الشّبهةُ في الفعل باعتبار أنّ الآلة ليست بآلة القتل، والفعل لا يتأتّىٰ بدون الآلة، فاعتبرنا هذه الشّبهة في القصاص والكفّارة جميعاً.

وقال الشّافعيّ رحمه الله أيضاً: يجب سجود السّهو علىٰ من زاد أو نقص في صلاته عمداً[3]؛ لأنّ وجوب السّجود عليه عند السّهو باعتبار تمكُّن النّقصان في صلاته، وذلك موجودٌ في العمد وزيادةٌ، فيثبت الحكم فيه بدلالة النّصّ.

وقلنا: هذا الاستدلال فاسدٌ؛ لأنّ السّبب الموجِب بالنّصّ شرعاً هو السّهو، علىٰ ما قال عليه الصلاة والسلام: «لكلّ سهوٍ سجدتان بعد السّلام»[4]، والسّهو ينعدم

---

(١) في (ط): (لم تُمكِن).

(٢) ينظر: السير الكبير ١/٣٠٦ تبيين الحقائق ٥/١٠٨، البحر الرائق ٣/٢٦٧، مجمع الأنهر ٢/٤٥٠، الدر المختار ٦/٥٣٢.

(٣) ينظر: المجموع ٤/١٣٠، حواشي الشرواني ٢/١٦٩، حاشية الجمل علىٰ شرح المنهج ١/٤٦١.

(٤) أخرجه أحمد ٥/٢٨٠، وأبو داود في الصلاة، باب من نسي أن يتشهد وهو جالسٌ ١/٢٧٢/برقم: (١٠٣٨)، وابن ماجه في الصلاة، باب ما جاء فيمن سجدهما بعد السلام ١/٣٨٥/برقم: (١٢١٩)، وفي إسناده اختلافٌ، وضعفه النووي في الخلاصة. ينظر: الخلاصة ٢/٦٤٢، الدراية ١/٢٠٧.

إذا كان عامداً[1].

فهذا هو المثال في بيان الثّابت بدلالة النّصّ.

والنّوع الرّابع وهو المقتضىٰ[2]، وهو: عبارةٌ عن زيادةٍ علىٰ المنصوص[3] يُشترط تقديمه، ليصير المنظوم مفيداً أو موجِباً للحكم[4]، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم.

فكان المقتضىٰ مع الحكم مضافين إلىٰ النّصّ، ثابتين به، الحكمُ بواسطة المقتضىٰ، بمنزلة شراء القريب؛ يثبت به الملك والعتق[5] علىٰ أن يكونا مضافين إلىٰ الشّراء، العتقُ بواسطة الملك.

فعرفنا أنّ الثّابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثّابت بدلالة النّصّ، لا بمنزلة الثّابت بطريق القياس، إلا أنّ عند المعارضة الثّابتُ بدلالة النّصّ أقوىٰ؛ لأنّ النّصّ يوجبه باعتبار المعنىٰ لغةً، والمقتضىٰ ليس من موجَباته لغةً، وإنّما ثبت شرعاً للحاجة إلىٰ إثبات الحكم به.

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين ١/٤٥٦.

(٢) قال الزركشي في البحر ٢/٣١٠: المقتضي ـ بكسر الضاد ـ هو اللفظ الطالب للإضمار، بمعنىٰ أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيءٍ، وهناك مضمراتٌ متعددةٌ، فهل له عمومٌ في جميعها أو لا يعم، بل يكتفىٰ بواحدٍ منها؟ وأما المقتضىٰ بالفتح فهو ذلك المضمر نفسه، هل نقدره عاماً، أم نكتفي بخاص منه؟.

(٣) في (ط) زيادة: (عليه).

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه ٢/٣٨، ميزان الأصول (ص: ٤٠١ ـ ٤٠٢)، كشف الأسرار ٢/٣٥٠، التقرير والتحبير ١/١٤٤ ـ ١٤٥، تيسير التحرير ١/٩١، شرح التلويح ١/٢٤٣، أصول الشاشي (ص: ١٠٩)، قواعد الفقه للمجددي (ص: ١٧٣).

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٤/٤٧، المبسوط ٧/٨، الهداية ٢/٥٨، البحر الرائق ٤/٢٥٩.

ولا عموم للمقتضىٰ عندنا[١].

وقال الشّافعيّ: للمقتضىٰ عمومٌ[٢]؛ لأنّ المقتضىٰ بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به، حتّىٰ كان الحكم الثّابت به كالثّابت بالنّصّ لا بالقياس، فكذلك في إثبات صفة العموم فيه، فيُجعل كالمنصوص.

ولكنّا نقول: ثبوت المقتضىٰ للحاجة والضّرورة، حتّىٰ إذا كان المنصوص مفيداً للحكم بدون المقتضىٰ؛ لا يثبت المقتضىٰ لغةً ولا شرعاً، والثّابت بالحاجة يتقدّر بقدرها، ولا حاجة إلىٰ إثبات صفة العموم للمقتضىٰ؛ فإنّ الكلام مفيدٌ بدونه، وهو نظير تناوُل الميتة، لمّا أبيح للحاجة تقدّرَ بقدرها، وهو سدّ الرّمق، وفيما وراء ذلك ـ من الحمل والتّموّل والتّناول إلىٰ الشّبع ـ لا يثبت حكم الإباحة فيه، بخلاف المنصوص، فإنّه عاملٌ بنفسه، فيكون بمنزلة حِلّ الذّكيّة، يظهر في حكم التّناول وغيره مطلقاً.

يوضّحه: أنّ المقتضىٰ تبَعٌ للمقتضي، فإنّه شرطُه ليكون مفيداً، وشرط الشّيء[٣] تبَعُه؛ ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص، فلو جُعل هو كالمنصوص خرج من أن يكون تبَعاً، والعموم حكم صيغة النّصّ خاصّةً، فلا يجوز إثباته في المقتضىٰ.

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه ١/١٦٢، كشف الأسرار ٢/٣٥٢، التقرير والتحبير ١/١٨٦ ـ ١٨٧، تيسير التحرير ١/٢٤٢، شرح التلويح ١/٢٥٨.

(٢) اختلف النقل عن الشافعية في هذه المسألة، فمنهم من ذهب إلىٰ عمومه، ومنهم من وافق الحنفية في نفيه. فممن نسب القول بعمومه إلىٰ الشافعي: الزنجاني في تخريج الفروع (ص: ٢٧٩)، ونفاه الغزالي في المستصفىٰ (ص: ٢٣٧)، والرازي في المحصول ٢/٦٢٤، والآمدي في الإحكام ٢/٢٦٨، وانظر: البحر المحيط ٢/٣١٢.

(٣) في (ط)، (د) زيادة: (يكون).

وعلىٰ هذا الأصل قلنا: إذا قال لغيره: أعتِق عبدك عنّي علىٰ ألف درهمٍ، فأعتقه؛ وقع العتق عن الآمر، وعليه الألف[١]؛ لأنّ الأمر بالإعتاق عنه يقتضي تمليك العين منه بالبيع؛ ليتحقّق الإعتاق عنه.

وهذا المقتضىٰ يثبت متقدّماً، ويكون بمنزلة الشّرط؛ لأنّه وصفٌ في المحلّ، والمحلّ للتّصرّف كالشّرط، فكذا ما يكون وصفاً للمحلّ، وإنّما ثبت بشرط العتق لا بشرط البيع مقصوداً؛ حتّىٰ يسقط اعتبار القبول فيه، ولو كان الآمر ممّن لا يملك الإعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام، ولو صرّح المأمور بالبيع بأن قال: بعته منك بألفٍ[٢] وأعتقته؛ لم يجز عن الآمر[٣].

وبهذا يتبيّن أنّ المقتضىٰ ليس كالمنصوص عليه فيما وراء موضع الحاجة.

وعلىٰ هذا قال أبو يوسف: إذا قال: أعتِق عبدك عنّي بغير شيءٍ، فأعتقه؛ يقع العتق عن الآمر[٤]؛ لأنّ الملك بطريق الهبة يثبت هنا بمقتضىٰ العتق، فيثبت علىٰ شرائط العتق، ويسقط اعتبار شرطه مقصوداً ـ وهو القبض ـ كما سقط اعتبار القبول في البيع، بل أولىٰ؛ لأنّ القبول ركنٌ في البيع، والقبض شرطٌ في الهبة، فلمّا سقط اعتبار ما هو الرّكن لكونه ثابتاً بمقتضىٰ العتق؛ فلَأنْ يسقط اعتبار ما هو شرطٌ أولىٰ.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٤/١٦٠، البحر الرائق ٨/٧٤، مجمع الضمانات ١/٦٥، الفتاوىٰ الهندية ١/٥١١.

(٢) في (ط)، (د) زيادة: (درهمٍ).

(٣) ينظر: الدر المختار ٣/١٨٣، العناية شرح الهداية ٢/٩٠.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٤/١٦١، البحر الرائق ٨/٧٤، مجمع الضمانات ١/٦٥، الفتاوىٰ الهندية ١/٥١١.

ولهذا لو قال: أعتِق عبدك عنّي على ألفٍ[(١)] ورطلٍ من خمرٍ؛ يقع العتق عن الآمر[(٢)]، ولو أُكره المأمور على أن يُعتق عبده عنه بألف درهمٍ؛ يقع العتق عن الآمر[(٣)]، وبيع المكرَه فاسدٌ، والقبض شرطٌ لوقوع الملك في البيع الفاسد، ثمّ سقط اعتباره إذا كان بمقتضى العتق.

وأبو حنيفة ومحمّدٌ رحمهما الله قالا: المقتضى تبَعٌ للمقتضي، والقبض فعلٌ ليس من جنس القول ولا هو دونه، حتّى يمكن إثباته تبعاً له، وبدون القبض الملكُ لا يحصل بالهبة[(٤)]، فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر[(٥)].

ولا وجه لجعل العبد قابضاً نفسه للآمر؛ لأنّه لا يَسْلم له بالعتق شيءٌ من ملك المولى، وإنّما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق.

ولا وجه لإسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء؛ لأنّ العمل بالمقتضى شرعيٌّ، فإنّما يعمل في إسقاط ما يحتمل السّقوط دون ما لا يحتمل، وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل السّقوط بحالٍ، بخلاف القبول في البيع، فقد يحتمل السّقوط، ألا ترى أنّ الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السّقوط حتّى

---

(١) في (ط)، (د) زيادة: (درهمٍ).

(٢) ينظر: المبسوط ١١/٧، تبيين الحقائق ١٧١/٢، البحر الرائق ٢٢١/٣، حاشية ابن عابدين ١٨٣/٣.

(٣) ينظر: تبيين الحقائق ١٧١/٢.

(٤) ينظر: المبسوط ٤٨/١٢، بدائع الصنائع ١١٥/٦، البحر الرائق ٢٨٥/٧، حاشية ابن عابدين ٦٨٨/٥.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ١٦١/٤، البحر الرائق ٧٤/٨، مجمع الضمانات ٦٥/١، الفتاوى الهندية ٥١١/١.

ينعقد البيع بالتّعاطي من غير قولٍ[1]، فلَأنْ يحتمل مجرّدُ القبول السّقوطَ كان أولىٰ[2].

ولو قال: بعت منك هذا الثّوب بعشرةٍ، فاقطعه، فقطعه ولم يقل شيئاً؛ كان البيع بينهما تامّاً[3]، والفاسد من البيع معتبرٌ بالجائز في الحكم؛ لأنّ الفاسد لا يمكن أن يُجعل أصلاً ليُتعرّف[4] حكمه من نفسه، وإذا كان ما يثبت الملك به في البيع الجائز يحتمل السّقوط إذا كان ضِمناً للعتق؛ فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد.

وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين[5] الشّافعيّ فيما إذا قال: إن أكلتُ فعبدي حرٌّ، ونوىٰ طعاماً دون طعامٍ، عنده: تعمل نيّته؛ لأنّ الأكل يقتضي مأكولاً، وذلك كالمنصوص عليه، فكأنّه قال: إن أكلتُ طعاماً[6]، ولمّا كان للمقتضَىٰ عمومٌ علىٰ قوله عمِلَ فيه نيّةُ التّخصيص.

وعندنا: لا تعمل[7]؛ لأنّه لا عموم للمقتضىٰ، ونيّة التّخصيص فيما لا عموم له لغوٌ، بخلاف ما لو قال: إن أكلتُ طعاماً[8]، وعلىٰ هذا لو قال: إن شربتُ، أو قال: إن لبستُ، أو قال: إن ركبتُ[9].

(١) في (ف)، (د): (قبولٍ)، وأشار في هامش (ك) إلىٰ أنه نسخة.
(٢) ينظر: المبسوط ٦١/١٩، بدائع الصنائع ١٣٤/٥، الهداية ٢١/٣، البحر الرائق ٢٩١/٥.
(٣) ينظر: المبسوط ١١/٧، الفتاوىٰ الهندية ٦/٣.
(٤) في (ط): (يتعرف).
(٥) قوله: (بين) زيادة من (ف)، (د)، (ط).
(٦) ينظر: روضة الطالبين ٨١/١١.
(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٦٨/٣، الهداية ٨٢/٢، الدر المختار ٧٨١/٣، مجمع الأنهر ٢٩٩/٢.
(٨) ينظر: بدائع الصنائع ٦٨/٣، الهداية ٨٢/٢، تبيين الحقائق ١٣٣/٣، الدر المختار ٧٨١/٣ ـ ٧٨٢.
(٩) ينظر: بدائع الصنائع ٦٨/٣، الهداية ٨٢/٢، تبيين الحقائق ١٣٣/٣، الدر المختار ٧٨١/٣ ـ=

وعلىٰ هذا قلنا: لو قال: إن اغتسلتُ اللّيلة، ونوىٰ الاغتسال من الجنابة؛ لم تعمل نيّته[1]، بخلاف ما لو قال: إن اغتسلتُ غُسلاً[2]، فإنّ هناك نيّتُه تعمل فيما بينه وبين الله تعالىٰ.

وكذلك لو قال: إن اغتُسِل اللّيلة في هذه الدّار، وقال: عنيت فلاناً؛ لم تعمل نيّته[3]؛ لأنّ الفاعل ليس في لفظه، وإنّما يثبت بطريق الاقتضاء، بخلاف ما لو قال: إن اغتسل أحدٌ في هذه الدّار اللّيلة[4].

وعلىٰ هذا لو قال لامرأته: اعتدّي، ونوىٰ الطّلاق؛ فإنّ وقوع الطّلاق بطريق الاقتضاء؛ لأنّها لا تعتدّ قبل تقدُّم الطّلاق، فيصير كأنّه قال: طلّقتك فاعتدّي، ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء؛ ولهذا كان الواقع رجعيّاً[5]، ولا تعمل نيّة الثّلاث فيه[6]، وبعد البينونة والشّروع في العِدّة يقع الطّلاق بهذا اللّفظ.

= ٧٨٢، ووجه التفريق أنهم قالوا: إن المصدر الثابت لغةً هو الدال علىٰ الماهية لا علىٰ الأفراد، بخلاف قوله: لا آكل أكلاً؛ فإن (أكلاً) في موضع النفي فهي عامةٌ، فيجوز تخصيصها بالنية، قال التفتازاني في شرح التلويح ١/٢٥٩ ـ ٢٦٠ معقباً: وفيه نظرٌ؛ لأن المصدر هاهنا للتأكيد، والتأكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادةٍ، فهو أيضاً لا يدل إلا علىٰ الماهية؛ ولهذا صرحوا بأنه لا يثنىٰ ولا يجمع، بخلاف ما يكون للنوع أو للمرة، وأيضاً ذكر في الجامع أنه لو قال: إن خرجت فعبدي حر، ونوىٰ السفر خاصةً صدق ديانةً، ووجه بأن ذكر الفعل ذكرٌ للمصدر، وهو نكرةٌ في موضع النفي، فيعم، فيقبل التخصيص.

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣، المحيط البرهاني ٤/٦٨٢ ـ ٦٨٣.

(٢) ينظر: المحيط البرهاني ٤/٦٨٢ ـ ٦٨٣.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٣/١٣، المحيط البرهاني ٤/٦٨٢ ـ ٦٨٣.

(٤) ينظر: المحيط البرهاني ٤/٦٨٤.

(٥) ينظر: المبسوط ٦/٧٥، بدائع الصنائع ٣/١٠٦، البحر الرائق ٣/٣٢٢، الدر المختار ٣/٣٠٢.

(٦) خلافاً لزفر. ينظر: المبسوط ٦/٧٧، تحفة الفقهاء ٢/١٧٦، تبيين الحقائق ٢/٢١٥، فتح القدير ٤/٦٢.

وربّما يستدلّ الشّافعيّ رحمه الله بهذا في أنّ المقتضىٰ كالمنصوص عليه، وهو خارجٌ علىٰ ما ذكرنا، فإنّا نجعله كالمنصوص عليه بقدر الحاجة، وهو أن يصير المنصوص مفيداً موجِباً للحكم، فأمّا فيما وراء ذلك فلا.

قال رضي الله عنه: وقد رأيت لبعض من صنّف في هذا الباب أنّه ألحق المحذوف بالمقتضىٰ وسوّىٰ بينهما(١)، فخرَّج علىٰ هذا الأصل قولَه تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلِ

(١) يريد القاضي أبا زيدٍ الدبوسي كما في تقويم أصول الفقه ٢/٤٩، قال الإمام علاء الدين البخاري في كشف الأسرار ٢/٣٦١ ـ ٣٦٤: إن عامة الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضي ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق وأنه يشمل الجميع وإنما اختلفوا في عمومه.. ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأىٰ أن العموم متحققٌ في بعض أفراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وإن خرجت فعبدي حر علىٰ ما ذكر بعد هذا سلك طريقةً أخرىٰ وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسماً آخر غير المقتضىٰ وسماه محذوفاً ووضع علامةً تميز بها المحذوف عن المقتضىٰ... هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ هاهنا وشمس الأئمة وعامة المتأخرين وقد اختار الشيخ في شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضي في التقويم، ومن سلك تلك الطريقة يمكنه أن يجيب عن كلام المتأخرين بأن يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقةً بينهما لأن الكلام في المقتضي قد يتغير أيضاً فإن قوله أعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضي وهو البيع لأنه لم يبق العبد علىٰ تقدير ثبوته ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للآمر وصار علىٰ ذلك التقدير كأنه قال أعتق عبدي عني وهذا تغييرٌ.. إلخ.
وقال السعد التفتازاني في حاشيته علىٰ التوضيح ١/٢٦٥: وفيه بحثٌ؛ لأنه إن أريد توجه الفرق بين المقتضىٰ والمحذوف وجود التغيير وعدمه، فلا تغيير في مثل (فانفجرت)، أي فضربه فانفجرت، وقوله تعالىٰ حكايةً: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ﴾، أي: أرسلوه فأتاه، وقال: أيها الصديق، ومثل هذا كثيرٌ في المحذوف، وإن أريد أن عدم التغيير لازمٌ في المقتضىٰ ـ وليس بلازمٍ في المحذوف ـ لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضىٰ. وتعقبه في فواتح الرحموت ١/٤٤٩ بقوله: ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرقٌ بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء، بل في بعض الصور المختلف فيها!.

ﱡﭐ الْقَرْيَةَ ﱠ [يوسف: ٨٢]، وقال: المراد: الأهل، ثبت ذلك بمقتضى الكلام؛ لأنّ السّؤال للتّبيُّن[١] فإنّما ينصرف إلى من يتحقّق منه البيان ليكون مفيداً، دون من لا يتحقّق منه.

وقال عليه السلام: «رُفع عن أمّتي الخطأ والنّسيان، وما استُكرهوا عليه»[٢]، ولم يرد به العين؛ لأنّه متحقِّقٌ مع هذه الأعذار، فلو حُمل عليه كان كذباً، ولا إشكال أنّ رسول الله ﷺ كان معصوماً عن ذلك، فعرفنا بمقتضى الكلام أنّ المراد الحكم.

ثمّ حمله الشّافعيّ على الحكم في الدّنيا والآخرة قولاً بالعموم في المقتضى، وجعل ذلك كالمنصوص عليه، ولو قال: رُفع عن أمّتي حكم الخطإ كان ذلك عامّاً؛ ولهذا الأصل قال: لا يقع طلاق الخاطئ والمكرَه[٣]، ولا يفسد الصّومُ بالأكل مكرَهاً[٤].

وقلنا[٥]: لا عموم للمقتضى، وحكمُ الآخرة[٦] ـ وهو الإثم ـ مرادٌ بالإجماع، وبه ترتفع الحاجة، ويصير الكلام مفيداً، فيبقى معتبراً في حكم الدّنيا.

---

(١) في (ط): (للتبيين).

(٢) أخرجه ابن ماجه في الطلاق، باب طلاق المكره والناسي ١/٦٥٩/برقم: ٢٠٤٣، والدارقطني ٤/١٧٠/ برقم: (٣٣)، وصححه ابن حبان ١٦/٢٠٢ برقم: (٧٢١٩)، والحاكم ٢/٢١٦ برقم: (٢٨٠١).

(٣) ينظر: المهذب ٢/٧٨، روضة الطالبين ٨/٥٦، مغني المحتاج ٣/٢٨٩، نهاية المحتاج ٦/٤٤٥.

(٤) ينظر: التنبيه (ص: ٦٦)، روضة الطالبين ٢/٣٦٣، أسنى المطالب ١/٤٢٥، إعانة الطالبين ٢/٢٢٦.

(٥) في (ف): (قلنا).

(٦) في (د): (وحكمه في الآخرة).

وكذلك قوله ﷺ: «الأعمال بالنّيّات»[1] ليس المراد عينَ العمل ؛ فإنّ ذلك متحقّقٌ بدون النّيّة، وإنّما المراد الحكم، ثبت ذلك بمقتضى الكلام.

فقال الشّافعيّ: يعمّ ذلك حكم الدّنيا والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى.

وقلنا: المراد حكم الآخرة، وهو أنّ ثواب العمل بحسب النّيّة ؛ لأنّ ثبوته بطريق الاقتضاء، ولا عموم للمقتضى.

وعندي أنّ هذا سهوٌ من قائله ؛ فإنّ المحذوف غير المقتضى ؛ لأنّ من عادة أهل اللّسان حذف بعض الكلام للاختصار، إذا كان فيما بقي منه دليلٌ على المحذوف، ثمّ ثبوت[2] المحذوف من هذا الوجه يكون لغةً، وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغةً[3].

---

(١) أخرجه البخاري في بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي ١/٣ برقم: (١)، ومسلمٌ في الإمارة، باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية ٣/١٥١٥ برقم: (١٩٠٧).

(٢) في (ط) زيادة: (هذا).

(٣) قال في كشف الأسرار ١/٣٦٠: واعلم أن كون مسألة الأكل والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى أن يكون أمراً شرعياً، وثبوت المقتضى شرعاً لا لغةً مشكلٌ ؛ لأن افتقار الأكل إلى الطعام والشرب إلى الشراب والخروج إلى المكان لا يستفاد من الشرع، بل يعرفه من لم يعرف الشرع أصلاً، إلا أن يقال: المقتضى هو الذي ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعاً أو عقلاً لا لغةً، كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في أصول الفقه: أن المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقاً به، لكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً، إلا به كقوله: أعتق عبدك عني، أو يمتنع وجوده عقلاً بدونه مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ فإنه يقتضي إضمار الفعل وهو الوطء أو النكاح ؛ لأن الأحكام لا تتعلق بالأعيان، أو يمتنع كون المتكلم صادقاً إلا به، مثل قوله ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)، فحينئذٍ يمكن أن يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء، لكن لا يتحقق الفرق بين=

وعلامة الفرق بينهما: أنّ المقتضىٰ تبَعٌ يصحّ باعتباره المقتضِي إذا صار كالمصرّح به، والمحذوف ليس بتبعٍ، بل عند التّصريح به ينتقل الحكم إليه، لا أن يثبت ما هو المنصوص، ولا شكَّ أنّ ما يَنقل غير ما يصحِّح المنصوص.

وبيان هذا: أنّ في قوله: أعتِق عبدك عنّي يَثبت[1] التّمليك بطريق الاقتضاء ليصحّ المنصوص، وفي قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] الأهلُ محذوفٌ للاختصار؛ فإنّ فيما بقي من الكلام دليلاً عليه، وعند التّصريح بهذا المحذوف يتحوّل السّؤال عن القرية إلىٰ الأهل، لا أن يتحقّق به المنصوص.

وكذلك في قوله ﷺ: «رُفع عن أمّتي الخطأ»، فإنّ عند التّصريح بالحكم يتحوّل الرّفع إلىٰ الحكم، لا إلىٰ ما وقع التّنصيص عليه مع الحذف[2]، وكذلك في[3] قوله ﷺ: «الأعمال بالنّيّات».

وإنّما لم يثبت العموم هنا لأنّ المحذوف بمنزلة المشترَك في أنّه يحتمل كلَّ واحدٍ من الأمرين علىٰ الانفراد، ولا عموم للمشترك، فأمّا أن يُجعل المحذوف ثابتاً بمقتضىٰ الكلام فلا.

= المقتضىٰ والمحذوف إذ ذاك؛ لأن المقدر فيما ذكر من نظائر المحذوف ثابتٌ بدلالة العقل أيضاً، فيصير المقتضىٰ والمحذوف قسماً واحداً، وهو خلاف ما اختاره الشيخ علىٰ أن كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوعٌ علىٰ ذلك التقدير أيضاً، فإنه ذكر في تلك النسخة أن هذه المسائل ليست من قبيل المقتضىٰ؛ لأن اللفظ المتعدي يدل علىٰ المفعول بصيغته ووضعه لغةً، فأما المقتضي فإنما يثبت ضرورة صدق الكلام أو ضرورة وجود المذكور.

(١) في (ط): (عني محذوفًا، ويثبت).

(٢) في (ط): (المحذوف)، والحديث تقدم تخريجه (٥٦٤/١).

(٣) الحديث تقدم تخريجه (٥٦٤/١).

وتبيّن بهذا[١] أنّ ما كان محذوفاً بطريق الاختصار[٢]؛ فإنّه بمنزلة الثّابت لغةً، فإن كان بحيث يحتمل العموم، يَثبت فيه صفة العموم.

وعلىٰ هذا: ما إذا قال لامرأته: أنت طالقٌ، أو: طلّقتك، ونوىٰ ثلاثاً؛ فإنّ علىٰ قول الشّافعيّ تعمل نيّته[٣]؛ لأنّ قوله: طالقٌ، يقتضي طلاقاً، وذلك كالمنصوص عليه، فتعمل نيّة الثّلاث فيه قولاً بالعموم للمقتضىٰ[٤].

وقلنا نحن: إنّ قوله: طالقٌ، نعتُ فردٍ، ونعت الفرد لا يحتمل العدد[٥]، والنّيّةُ إنّما تعمل إذا كان المنويّ من محتملات اللّفظ، ولا يمكن إعمال نيّة العدد باعتبار المقتضىٰ؛ لأنّه لا عموم للمقتضىٰ؛ ولأنّ المقتضىٰ لا يُجعل كالمصرَّح به في أصل الطّلاق، فكيف يُجعل كالمصرَّح به في عدد الطّلاق؟!

وبيانه: أنّه إذا قال لامرأته: زوري أباك، أو: حجّي، ونوىٰ به الطّلاق؛ لم تعمل نيّته[٦]، ومعلومٌ أنّ ما صرّح به يقتضي ذهاباً لا محالة، ثمّ لم يُجعل بمنزلة قوله: اذهبي، حتّىٰ تعمل نيّة الطّلاق فيه[٧].

يقرّره: أنّ قوله: طالقٌ، نعتٌ للمرأة، فإنّما يُعتبر فيه من المقتضىٰ ما يكون

---

(١) في (ط): (ويتبين من هذا).
(٢) في (ط): (محذوفًا ليس بطريق الاقتضاء).
(٣) ينظر: الأم ١٣٩/٥، الحاوي ١٦٣/١٠، أسنىٰ المطالب ٢٨٦/٣.
(٤) في (ف)، (د)، (ط): (في المقتَضىٰ).
(٥) في (ف) زيادة: (والنية). وينظر: المبسوط ٧٦/٦، الهداية ٢٣١/١، تبيين الحقائق ١٩٧/٢، مجمع الأنهر ١٢/٢.
(٦) ينظر: المبسوط ٧٦/٦.
(٧) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٢٠٦)، بدائع الصنائع ١٠٧/٣، مجمع الأنهر ٣٨/٣، الفتاوىٰ الهندية ٣٧٤/١.

قائماً بالموصوف، والطّلاق من هذا اللّفظ مقتضًى هو ثابتٌ بالواصف[1] شرعاً، فإنّه لا يكون صادقاً في هذا الوصف بدون طلاقٍ يقع عليها، فيُجعل مُوقِعاً ليتحقّق[2] هذا الوصف منه صدقاً، ومثل هذا المقتضى لا يكون كالمصرَّح به شرعاً.

بمنزلة الحال الذي هو قائمٌ بالمخاطَب وهو بُعدُه عن موضع الحجّ وعن الزّيارة؛ فإنّ اقتضاء الذّهاب لمّا كان لذلك المعنى لا لما هو قائمٌ بالمنصوص = لا يُجعل كالمصرَّح به، بخلاف قوله: أنتِ بائنٌ، فإنّ ذلك نعتُ فردٍ أيضاً[3]، حتّى لا يسعُ نيّةُ العدد فيه لو نوى ثِنتين[4]، ولكنّ البينونة تتّصل بالمحلّ في الحال، وهي نوعان:

قاطعةٌ للملك، وقاطعةٌ للحِلّ الذي هو وصف المحلّ.

فنيّة الثّلاث إنّما تميّزُ أحدَ نوعي ما تناوله نصُّ كلامه، فأمّا الطّلاق لا[5] يتّصل بالمحلّ موجِباً حكمَه في الحال، بل حكمُ انقطاع الملك به يتأخّر إلى انقضاء العدّة، وحكم انقطاع الحِلّ به يتأخّر إلى تمام العدد[6]، وإنّما يوصف المحلّ للحال به لانعقاد العلّة فيه موجِباً للحكم في أوانه، وانعقادُ العلّة لا يتنوّع، فلم يكن المنويّ من محتملات لفظه أصلاً.

---

(١) في هامش (ك): (أي: الزوج).

(٢) في (ك) زيادة: (منه)، والمثبت بدونها من بقية النسخ.

(٣) في (ط): (نصاً).

(٤) ينظر: المبسوط ٦/٧٩، الهداية ١/٢٤١، البحر الرائق ٣/٣٢٤، الفتاوى الهندية ١/٣٧٥.

(٥) في (د): (فلا).

(٦) في (ط)، (ف)، (د): (العدة).

وعلىٰ هذا: قوله: طلّقتكِ، فإنّ صيغة الخبر عن فعلٍ ماضٍ، بمنزلة قوله: ضربتكِ، فالمصدر القائم بهذه الصّيغة يكون ماضياً أيضاً، فلا يسع فيه معنىٰ العموم بوجهٍ، بخلاف قوله: طلّقي نفسك؛ فإنّ صيغته أمرٌ بفعلٍ في المستقبل لطلب ذلك الفعل منها، فالمصدر القائم بهذه الصّيغة يكون مستقبلاً أيضاً، وذلك الطّلاق.

فيكون بمنزلة غيره من أسماء الأجناس في احتمال العموم والخصوص: فبدون النّيّة يَثبت به أخصّ الخصوص علىٰ احتمال الكلّ، فإذا نوىٰ الثّلاث عملت نيّته[1]؛ لأنّه من محتملات كلامه، وإذا نوىٰ ثنتين لم تعمل[2]؛ لأنّه لا احتمال للعدد في صيغة كلامه.

وعلىٰ هذا: لو قال: إن خرجتُ، ونوىٰ الخروج إلىٰ مكانٍ بعينه؛ لم تعمل نيّته[3]، ولو نوىٰ السّفر تعمل نيّته[4]؛ لأنّ السّفر نوعٌ من أنواع الخروج، وهو ثابتٌ باعتبار صيغة كلامه، ألا ترىٰ أنّ الخروج لغير السّفر يخالف[5] الخروج للسّفر في الحكم، فأمّا المكان فليس من صيغة كلامه في شيءٍ، وإن كان الخروج يكون إلىٰ مكانٍ لا محالة، فلم تعمل نيّة التّخصيص فيه لمّا لم يكن من مقتضىٰ صيغة الكلام، بخلاف الأوّل.

---

(١) ينظر: الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص: ٢٠٩)، المبسوط ٧٦/٦، البحر الرائق ٣٥٢/٣، الدر المختار ٣٣١/٣.
(٢) ينظر: الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير (ص: ٢٠٩)، المبسوط ٧٦/٦، البحر الرائق ٣٥٢/٣، الدر المختار ٣٣١/٣.
(٣) ينظر: المبسوط ٦١/٨، بدائع الصنائع ٤٢/٣، تبيين الحقائق ١٣٣/٣، البحر الرائق ٣٥٥/٤.
(٤) ينظر: المبسوط ٦١/٨، بدائع الصنائع ٤٢/٣، تبيين الحقائق ١٣٣/٣، البحر الرائق ٣٥٥/٤.
(٥) في (ط): (بخلاف).

وكذلك لو قال: إن ساكنتُ فلاناً، ونوىٰ المساكنة في مكانٍ بعينه؛ لم تعمل نيّته أصلاً(١)، ولو نوىٰ المساكنة في بيتٍ واحدٍ تعمل نيّته(٢)، باعتبار أنّه نوىٰ أتمَّ ما يكون من المساكنة، فإنّ أعمّ ما يكون من المساكنة في بلدةٍ، والمطْلَق من المساكنة في عرف النّاس في دارٍ واحدةٍ، وأتمُّ ما يكون من المساكنة في بيتٍ واحدٍ، فهذه النّيّة ترجع إلىٰ بيان نوع المساكنة الثّابتة بصيغة كلامه، بخلاف تعيين المكان(٣).

فإن قيل: أليس أنّه لو قال لولدٍ له أمٌّ معروفةٌ وهو في يده: هذا ابني، ثمّ جاءت أمّه بعد موت المدّعي، وصدّقته(٤) وادّعت ميراثها منه بالنّكاح = فإنّه يُقضىٰ لها بالميراث(٥)! ومعلومٌ أنّ النّكاح بينهما بمقتضىٰ دعوىٰ النّسب، ثمّ يُجعل كالتّصريح به، حتّىٰ يثبت النّكاحُ صحيحاً، ويُجعل قائماً إلىٰ موت الزّوج، فيكون لها الميراث، فلو كان ثبوت المقتضىٰ باعتبار الحاجة فقط لَما ثبتت هذه الأحكام؛ لانعدام الحاجة فيها.

قلنا: ثبوت النّكاح هنا بدلالة النّصّ لا بمقتضاه؛ فإنّ الولد اسمٌ مشتركٌ؛ إذ لا يُتصوّر ولدٌ فينا إلا بوالدٍ ووالدةٍ، فالتّنصيص علىٰ الولد يكون تنصيصاً علىٰ الوالد والوالدة دلالةً، بمنزلة التّنصيص علىٰ الأخ يكون كالتّنصيص علىٰ أخيه؛ إذ الأخوّة لا تتصوّر إلا بين شخصين، وقد بيّنّا أنّ الثّابت بدلالة النّصّ يكون

(١) ينظر: تبيين الحقائق ١٣٣/٣، حاشية ابن عابدين ٧٨٢/٣.
(٢) ينظر: تبيين الحقائق ١٣٣/٣، حاشية ابن عابدين ٧٨٢/٣.
(٣) في (ف): (الكلام).
(٤) في (ط)، (ف)، (د): (فصدقته).
(٥) ينظر: الجامع الصغير (ص: ٢٣٦)، تبيين الحقائق ١٧١/٢، البحر الرائق ٢١٧/٣، الفتاوىٰ الهندية ٥٣٩/١.

ثابتاً بمعنى النّصّ لغةً، لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء.

مع أنّ اقتضاء النّكاح هنا كاقتضاء الملك في قوله: أعتِق عبدك عنّي على ألفٍ[1]، وبعدما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليلٍ مبقٍ[2]، بل لانعدام دليل المزيل، فعرفنا أنّه منتهٍ بينهما بالوفاة، وانتهاء النّكاح بالموت سببٌ لاستحقاق الميراث.

وبعدما بيّنّا هذه الحدود نقول:

الثّابت بمقتضى النّصّ لا يحتمل التّخصيص[3]؛ لأنّه لا عموم له، والتّخصيص فيما فيه احتمال العموم.

والثّابت بدلالة النّصّ لا يحتمل التّخصيص أيضاً[4]؛ لأنّ التّخصيص بيانٌ أنّ أصل الكلام غير متناوِلٍ له، وقد بيّنّا أنّ الحكم الثّابت بالدّلالة ثابتٌ بمعنى النّصّ لغةً، وبعدما كان معنى النّصّ متناوِلاً له لغةً لا يبقى احتمال كونه غير متناوِلٍ له، وإنّما يحتمل إخراجه من أن يكون موجِباً للحكم فيه بدليلٍ يَعترض، وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً.

وأمّا الثّابت بإشارة النّصّ فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً[5]؛ لأنّ معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله، فأمّا ما تقع الإشارة

---

(١) في (ط) زيادة: (درهمٍ).

(٢) في (ط): (يبقى).

(٣) ينظر: تقويم أصول الفقه ٥١/٢.

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه ٥١/٢، كشف الأسرار ٣٧٢/٢.

(٥) منهم القاضي أبو زيدٍ. ينظر: تقويم أصول الفقه ٥١/٢، كشف الأسرار ٣٧٢/٢.

إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادةٌ على المطلوب بالنّصّ ، ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتّى يكون محتملاً للتّخصيص.

قال رضي الله عنه: والأصحّ عندي أنّه يحتمل ذلك ؛ لأنّ الثّابت بإشارة النّصّ[1] كالثّابت بالعبارة ، من حيث إنّه ثابتٌ بصيغة الكلام ، والعمومُ باعتبار الصّيغة ، فكما أنّ الثّابت بعبارة النّصّ يحتمل التّخصيص ، فكذلك الثّابت بإشارته[2].

---

(١) في (ط): (بالإشارة).

(٢) قال البخاري بعد نقله لكلام السرخسي رحمه الله: «وذكر بعض الشارحين أن صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لأنه حي حكما ثبت ذلك بإشارة قوله تعالى ﴿بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ [آل عمران: ١٦٩] والآية مسوقة لبيان علو درجاتهم فأورد عليه ما روي: «أنه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلاة». فأجاب بأن تلك الإشارة خصت في حقه أو هو خص من عموم تلك الإشارة فبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا».
انظر: كشف الأسرار ٢/٣٧٢.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة